Theologische Studien und Kritiken



INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 9 0 1.

Vierundsiebzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1901.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1901, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1901.

Abhandlungen.

1.

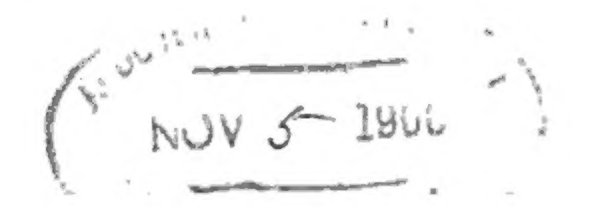
Schleiermachers Verhältnis zu Kant.

Von

D. August Dorner.

Es scheint einerseits selbstverständlich, daß Schleiermacher wie alle Denker nach Kant von Kant beeinflußt ist, andererseits scheint Schleiermachers Standpunkt doch so sehr von dem Kants verschieden, daß auf diese Abhängigkeit als eine gar zu geringfügige hinzuweisen überflüssig werden würde [1]).

1) Ich bemerke hier übrigens ein für allemal, daß es mir hier nicht darauf ankommt, die früheren Entwickelungsstadien Schleiermachers zu verfolgen, sondern im wesentlichen seinen späteren Standpunkt, wie er sich in seinen großen ethischen Werken und in der Glaubenslehre darstellt. Auch in Bezug auf Kant kann ich hier nicht seine verschiedenen Entwickelungsstadien berücksichtigen, die jüngst Albert Schweizer in seiner Schrift „Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" darzustellen versucht hat. Zweifellos ist der Gedanke Schweizers richtig, daß der kritische Idealismus Kants, der nur eine Welt der Erscheinungen kennt, es zu einem Handeln nicht bringen kann, und daß, wenn man die Moral durchführen will, man den Idealismus, der es in der Natur nur mit Erscheinungen zu thun hat, aufgeben muß. Aber so wahr dieser Gedanke ist, so wenig ist er neu. Vgl. S. 320. Schweizer



Schleiermacher hat selbst in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre das Kantische Moralprinzip als ein negatives, unproduktives auf das Schärfste verurteilt. Er hat seine Ethik auf die Gleichartigkeit von Vernunft und Natur aufgebaut, die nur quantitativ unterschieden sein sollten, während Kant beide qualitativ unterschied; er hat eine metaphysische Indifferenz, die über alle Gegensätze hinausliegen sollte, als die Basis seiner Metaphysik angenommen und damit sich, wie es scheint, weit von Kant entfernt. Er hat erkenntnistheoretisch unseren Begriffen weit mehr Inhalt für die Welterkenntnis zugeschrieben als Kant, für den die Kategorieen nur zu der formalen Ordnung des Empfindungsstoffs in den subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit dienen sollten. Er hat metaphysisch Gott als die gegensatzlose Einheit aller Gegensätze vorausgesetzt und in dem religiösen Gefühl diese Einheit erfassen zu können geglaubt, während Kant Gott nur im praktischen Interesse postulierte und theoretisch ihn nur als vernunft-notwendige regulative Idee stehen ließ. Er hat den kritischen Standpunkt Kants, der keine theoretische Erkenntnis eines übersinnlichen Objekts zuließ, überschritten, indem er die Möglichkeit der Erkenntnis objektiver realer Größen in der Welt anerkannte, nicht bloß die Erkenntnis von Erscheinungen, da ihm Raum und Zeit nicht bloß subjektive Bedeutung hatten. Er hat ferner der Religion eine weit selbständigere, von der Moral unabhängige Stellung gegeben, womit er ebenfalls weit über Kant hinausging, und hat gegenüber den Vernunftabstraktionen Kants weit mehr die Individualität, die Geschichte und ihre gesetzmäßige Entwickelung respektiert. Er hat dem subjektivistischen Standpunkt Kants gegenüber, der sich in seiner Erkenntnistheorie mit einer Kritik unserer Erkenntnisvermögen begnügte und die Moral in die subjektive praktische Vernunft grundsätzlich verlegte, die Beschaffenheit des zu erkennenden Objekts in der Erkenntnistheorie und die durch unser Handeln zu bearbeitende Natur für die Moral zugezogen. Nach alledem scheint Schleiermachers Abhängigkeit von

---

sucht die verschiedenen Stadien scharf zu scheiden. Ob das wirklich in solcher Strenge möglich ist, ist indes fraglich.

Kant um so geringer zu sein, und sich nur auf einige allgemeine Gesichtspunkte zu beschränken, je mehr man noch seine Gemeinschaft mit den Romantikern in Rechnung zieht, die als ein Rückschlag gegen die nüchterne Kantische Richtung erscheinen.

Und doch scheint mir Schleiermachers Abhängigkeit von Kant weit größer zu sein und sich weit mehr auch in das Einzelne seiner theologischen Anschauungen hineinzuziehen, als man gewöhnlich glaubt, wie schon Dilthey Schleiermacher als „den großen Schüler der Kritik der reinen Vernunft“ bezeichnet hat [1]). Einmal darf man nicht übersehen, daß Kant selbst schon seinen kritischen Standpunkt teilweise überschritten hat. Wenn Kant eine intellektuelle Anschauung ins Auge faßte, die ein übermenschliches Wesen haben könnte, für welche der Gegensatz von praktischer und theoretischer Vernunft schwinden würde, so hat Schleiermacher in seinem Religionsbegriff dieses von Kant geahnte Wesen als Indifferenz der Gegensätze, als Prinzip der Weltharmonie in seinen Reden über Religion erfaßt und das Innewerden desselben im religiösen Gefühl behauptet. Nicht minder hat aber Kant selbst auch schon den Dualismus zwischen Natur und praktischer Vernunft ästhetisch zu überbrücken gesucht, zu den Tugenden sollen sich die Grazien gesellen. Das Ideal ist ein Reich der Geister, die ethisch bestimmt sind, deren ethischer Beschaffenheit die Natur mit ihrer Gesetzmäßigkeit entspricht. Dieser Gedanke, daß es dem Ideale gemäß sei, daß das Sittengesetz zugleich Naturgesetz werde [2]), findet sich auch bei Kant. Schleiermacher hat zwar Kants Ideen erst ausgebaut, aber Kant hat auch diese Gedanken schon gedacht und ausgesprochen. Ebenso hat aber Kant auch auf seine Weise die Grundlage für eine Philosophie der Geschichte gelegt, indem er die fortschreitende Herrschaft der auf die Moral gegründeten Rechtsidee in der Geschichte der Staaten und Staatenbündnisse, geradeso wie den Fortschritt der religiös-moralischen Gemeinschaft

---

1) Leben Schleiermachers S. 151.

2) Vgl. meine Abhandlung in den Kantstudien: Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen. 1899. S. 248 f.

der Kirche vom statutarischen zum rein moralischen Zustand ins Auge faßte. Wenn die Schleiermachersche Geschichtsphilosophie ebenso in der Ethik ihre Grundlage hat, so ist das entschieden Kantisch, und das ist um so bedeutsamer, als die Schleiermachersche Metaphysik im Grunde eine Gleichstellung der Physik und Moral, nicht aber eine Unterordnung des moralischen Prinzips grundsätzlich enthält. Schleiermacher hat aber auch im theoretischen Gebiete sich von Kant abhängiger gezeigt, als es auf den ersten Blick scheint. Denn wenn er die empirischen und spekulativen Wissenschaften auseinanderhält, so ist das doch nur eine Modifikation Kantischer Ideen, die in letzter Instanz darauf zurückgeht, daß er die erfahrungsmäßige Einzelheit von dem Begriff für nicht erreichbar hält, und das ist derselbe Gegensatz wie bei Kant, der Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung = Empfindung. Die spekulativen Disziplinen stellen nur die allgemeinen Gesetze auf, die konkrete Wirklichkeit haben die empirischen Wissenschaften zu behandeln. Beide Gebiete aber, das spekulative und empirische sind ihm so getrennt, daß nur die kritischen und technischen Disziplinen zwischen beiden die Verbindung herstellen können. Wenn man bedenkt, daß Schleiermachers Opposition gegen die begriffsmäßige Konstruktion der Wirklichkeit durch die absolute Philosophie von Schelling und Hegel gerade auf der Anerkennung der Selbständigkeit der Erfahrung ruht, so wird man hier den Einfluß Kants um so höher taxieren müssen. Wenn ferner für Kant Gott die Einheit des moralischen Gesetzes und des Naturgesetzes garantieren soll und ebenso trotz der Ablehnung der Gottesbeweise Gott auch als die regulative Idee festgehalten werden soll, ohne die wir keine theoretische Erkenntnis vollziehen könnten, so hat auch Schleiermacher hervorgehoben, daß Gott sowohl für das Erkennen, wie für das Handeln, als die Voraussetzung angenommen werden müsse, ohne die weder das eine noch das andere möglich sei; insbesondere soll für das Handeln die Vereinbarkeit von Vernunft und Natur durch die letzte Einheit der Gegensätze, die Gottheit garantiert sein [1]).

1) Vgl. hierüber übrigens meinen Aufsatz in den Kantstudien a. a. O., S. 280.

Schleiermachers Bedeutung liegt vor allem in seiner Religionsphilosophie, Ethik und Glaubenslehre. Es käme also darauf an, hier sein Verhältnis zu Kant zu untersuchen. Hier muß nun, trotzdem Schleiermacher die Selbständigkeit der Religion so stark hervorhob, auf zweierlei aufmerksam gemacht werden, wo ihm Kant vorgearbeitet hat. Einmal ist es Kant gewesen, der in Deutschland zuerst die Frage nach dem Wesen der Religion gründlich zu beantworten suchte und dadurch auch der Theologie eine ganz neue Wendung gab. Denn damit wurde das Fundament des religiösen Lebens aufgedeckt und das religiöse Bewußtsein auf eine höhere Stufe gehoben. Die Art, wie Kant dabei verfuhr, war aber auch charakteristisch; er untersuchte durchaus die subjektive Grundlage der Religion. Denn nur von der praktischen Vernunft aus kam er zu dem Postulat Gottes, und die Religion ist ihm das Beurteilen und Thun der Sittengebote als göttlicher Gebote, in der Voraussetzung, daß die Gottheit für das Zusammenstimmen des Naturgesetzes mit dem Sittengesetz sorgen werde. Die Religion ist also eine Form des subjektiven Bewußtseins, das dem rein moralischen Bewußtsein zur Ergänzung dient. Auch Schleiermacher hat die Religion wesentlich psychologisch untersucht, wenn er auch den Kantischen Moralismus bekämpfte, indem er sie in das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein verlegte. Ebenso stellte Kant ein Ideal der Religion auf und suchte von da aus das Christentum als die diesem Ideal entsprechende Religion zu verstehen. Nun scheint zwar Schleiermacher hierin stark zu differieren, da er im Grunde — namentlich in seiner philosophischen Ethik — kein Ideal der Religion zuzugeben, sondern die konkrete Religion als eine individuelle zu betrachten scheint. Aber neben der Betonung dieser Seite, die ihm eigentümlich ist, hat er doch schon in den Reden über Religion auch einen Maßstab für die Religion aufgestellt, indem er die Religion für vollkommen hielt, die die Herstellung der Kräftigkeit des religiösen Lebens zum Gegenstand habe, gewissermaßen Frömmigkeit in der zweiten Potenz, und diese sei das Christentum [1]. In der Glaubenslehre kommt

1) Reden über Religion. 5. Rede. 6. A. S. 289 f.

er aber Kant noch viel näher, indem er nicht nur zeigt, daß das Gottesbewußtsein erst die Einheit des menschlichen Bewußtseins herstelle, ohne das der Mensch ein Fragment bliebe, sondern auch zeigt, daß die monotheistischen Religionen allein der Idee der Frömmigkeit entsprechen und unter diesen wieder die teleologische Universalreligion, welche zugleich die Erlösung von der Schwäche der Frömmigkeit zum Inhalt habe, der Idee der Religion entspreche, und diese Religion sei das Christentum. Hier wird einmal die ethische Universalreligion für die höchste erklärt, die das Reich Gottes zum Inhalt hat, was gewiß Kant mehr entspricht als die mehr ästhetische Auffassung der Religion in den Reden, sodann wird aber die Religion auch im wesentlichen rational aufgefaßt, was ebenfalls Kant entspricht, insofern das Christentum im wesentlichen die der menschlichen vernünftigen Natur entsprechende Religion ist, d. h. das Ideal der Religion repräsentiert, wie die Religion selbst die Vollendung der menschlichen Vernunft ist. Wenn die Ausführung dieses allgemeinen Gedankens, daß die christliche Religion rational sei, auch von Kant abweicht, so ist doch der allgemeine Gedanke selbst mit ihm übereinstimmend [1]).

Nun ist es zwar wahr, daß Schleiermacher die Religion gerade im Gegensatz zu Kant in das Gefühl verlegte. Allein seine philosophische Ethik hat auch die Religion ethisch abgeleitet. Nach ihr ist also auch die Religion eine Bethätigungsform der ethischen Vernunft, ein ethisches Produkt. Das religiöse Gefühl ist ein vernünftiges und ruht auf der Thätigkeit der Vernunft, wie es selbst auch wieder sittlich produktiv ist und Impuls für sittliches Handeln wird. Wenn also auch bei Kant die Verbindung der Religion mit der Moral anders motiviert ist als bei Schleiermacher, so ist sie bei Schleiermacher doch auch aufs engste mit der Moral verbunden, sowohl moralisches Produkt als für das moralische Handeln Impuls gebend. Kant hatte ferner Gott postuliert, weil die autonome Vernunft nicht über die Natur Herr ist, der homo phaenomenon der im Naturzusammen-

---

1) Von der Betonung des historischen Christus sehe ich hier noch ab. Unten wird davon weiter die Rede sein.

hange steht, also nicht wissen kann, ob er moralischen Erfolg seines Handelns hat, wenn nicht Gott, der moralisch ist, zugleich Herr der Natur ist. Hierin zeigt sich also trotz aller Autonomie der praktischen Vernunft die Abhängigkeit des homo phaenomenon als Naturglied von dem Naturzusammenhang und die notwendige Annahme der Abhängigkeit der Naturordnung von Gott, der zugleich moralisch ist und die Natur beherrscht, als der Kern der Begründung der Religion [1]). Diese Abhängigkeit macht nun Schleiermacher zum Wesentlichen in seiner Glaubenslehre, aber doch auch so, daß gerade dieses Abhängigkeitsbewußtsein, weil es die Einheit von Vernunft und Natur garantiert, zugleich die Moral ermöglicht und für die moralische Aktivität den Impuls giebt. Sieht man also genauer zu, so ist die Differenz an diesem Punkte nicht so stark, wie es auf den ersten Blick aussieht.

Dazu kommt aber noch dies, daß auch Schleiermachers Begründung der konkreten Religion zunächst rein psychologisch ist. Er bleibt gänzlich wie Kant bei dem subjektiven frommen Bewußtsein stehen und behauptet auch, daß alle Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins nicht aus Gott, sondern aus dem Selbst- und Weltbewußtsein stamme. So ist unsere Gottesvorstellung nur eine Objektivierung der näheren Bestimmtheit unseres Welt- und Selbstbewußtseins. Dasselbe ist bei Kant der Fall. Gott wird durch das Selbst- und Weltbewußtsein bestimmt, durch das moralische Selbstbewußsein und das Bewußtsein der Abhängigkeit von der Natur; infolge davon wird Gott als moralischer Regierer des Naturlaufs vorgestellt oder im praktischen Interesse postuliert. Schleiermacher hat nun allerdings das religiöse Bewußtsein als das absolute Abhängigkeitsbewußtsein in den Mittelpunkt gestellt und die absolute Autonomie des moralischen Subjekts beseitigt, und so ist Gott für ihn zunächst allmächtig vorgestellt, aber er führt dies doch so aus, daß Gott unsere ethischen Interessen fördert durch die Einheit von Vernunft und Natur, die er garantiert; und das geschieht besonders in der christlichen Religion, die

1) Ich sehe hier davon ab, daß allerdings diese ganze Argumentation Kants unter der Voraussetzung, daß die Natur nur Erscheinung ist, keine Beweiskraft hat.

eben teleologische, universalethische Religion ist und daher Gott auch ethische Prädikate zuschreibt. Die Verwandtschaft mit den Kantischen Gedanken dürfte hier zur Genüge einleuchten. Das um so mehr, als auch für Schleiermacher doch wieder die einzige spekulative Geisteswissenschaft die Ethik ist, die Religion also als ein ethisches Produkt erscheint, womit die Autonomie der praktischen Vernunft doch im Grunde anerkannt ist, da alles im Gebiete des Geistes als Produkt der aktiven Vernunft in ihrer Wirkung auf die Natur angesehen wird. Die Religion ist hiernach auch wie bei Kant ein Produkt der Vernunft [1]). Wenn Schleiermacher diesen Gedanken nicht immer konsequent durchgeführt hat, da die absolute Abhängigkeit schwerlich ein Produkt unserer Vernunftthätigkeit sein kann, so zeigt sich darin um so mehr der starke Einfluß von Kant und Fichte, daß er die Religion doch als ethisches Produkt auffaßte.

Wenn ferner die modernen Kantianer an Kant es besonders loben, daß er die Religion aus dem theoretischen Gebiete in das praktische Gebiet verlegt habe, daß er den Unterschied zwischen praktischem Glauben und theoretischem Erkennen deutlich gemacht und durchgeführt habe, was Kant jedenfalls in der Kritik der „reinen und praktischen Vernunft“ und in der „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ auch wirklich durchgeführt hat, so ist auch Schleiermacher sehr stark von diesem Kantischen Gedanken beeinflußt, sofern er die Religion gänzlich von der spekulativen Vernunft trennt und ganz dem Gebiet der praktischen Erfahrung zuschreibt, wenn er auch diese praktische Erfahrung in das Gefühl des unmittelbaren Selbstbewußtseins verlegt. Die theoretische Erkenntnis und Spekulation soll nichts mit der Religion zu thun haben, und die religiöse Erkenntnis soll nur der Reflexion auf den psychologischen Zustand des religiösen Subjekts entstammen. Die Wahrheit dieses Inhalts soll man nicht demonstrieren können. Wenn Kant zwischen praktischem Glauben und theoretischem Wissen unterschied und nur ein Wissen von diesem praktischen Glauben

---

1) Nur ist sie bei Kant durch die das Postulat der praktischen Vernunft begründet, bei Schleiermacher durch die das Gefühl begründende Vernunft hervorgebracht.

zugab, aber nicht die Erkennbarkeit der Wahrheit des Inhalts dieses praktischen Glaubens, der eben nur praktische Bedeutung haben, nur im praktischen Interesse geglaubt werden sollte, so hat Kant nach dieser Seite für Schleiermacher den Ton angegeben. Es gilt seit der Zeit immer noch bei vielen als ein Axiom, daß der Inhalt der Religion nicht als Wahrheit erkennbar sei, sondern nur in Begriffe umgesetzte psychologische Erfahrung ausdrücke, darüber aber in keiner Weise hinausgehen könne. Übrigens ist Kant doch nicht dabei geblieben, die Religion als praktischen Glauben gänzlich von dem theoretischen Erkennen zu trennen; vielmehr hat er versucht, die Einheit beider, der praktischen und theoretischen Seite dadurch herzustellen, daß er die teleologische Urteilskraft, welche auch einen Zweck in der Natur annimmt, und die ästhetische Urteilskraft, welche Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck in den Naturobjekten wahrzunehmen glaubt und in dem Gefühlsurteil der Erhabenheit die Bestimmung der Natur für die Vernunft erfaßt, als Mittelglieder zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft einschiebt, wie er denn gelegentlich auch geradezu ausspricht, daß die Vernunft im Grunde doch nur eine einheitliche sein könne [1]. Ebenso hat auch Schleiermacher schließlich die Religion nur als eine Seite der Vernunftfunktion aufgefaßt, als die individuell symbolisierende Thätigkeit der Vernunft, die also doch in letzter Instanz ebenso gut eine Bethätigung der Vernunft in der Natur ist, wie das spekulative Erkennen, das der universell symbolisierenden Thätigkeit zugeschrieben wird. Am Ende sind alle diese Funktionen doch wieder Funktionen ein und derselben Vernunft, was auch Kant auf seine Weise gelegentlich immer wieder geltend macht.

Übrigens zeigt Schleiermacher auch in anderer Hinsicht in der Ausgestaltung seines Religionsbegriffs Kantischen Einfluß. Wenn Kant die Religionen in solche teilt, welche moralisch, und in solche, welche eudämonistisch sind, so ist dieser Gegensatz auch für Schleiermacher maßgebend geworden, wenn er teleologische und ästhetische Religionen unterscheidet. Denn die teleologischen sind für ihn

---

1) Vgl. meine Abhandlung in den Kantstudien a. a. O.

diejenigen, wo das Gottesbewußtsein ethischen Impuls verleiht, während die ästhetischen darauf zurückgehen, daß man das Gegebene unter dem Gesichtspunkt des Wohl und Wehe der Gottheit unterordnet, ohne selbst etwas thun zu wollen. Die spezifisch religiösen Bethätigungen werden nach Kant in den eudämonistischen Religionen zu Gunstbewerbungen bei Gott auf außerethischem Wege, um dadurch Gott gnädig zu stimmen. Aber der Grundton der Einteilung ist doch bei Schleiermacher und Kant gleichmäßig orientiert. Der Einfluß Kants tritt um so stärker hervor, als Schleiermacher ebenfalls die ethischen Religionen den ästhetischen vorzieht, wenn es freilich auch in seiner philosophischen Ethik scheinen könnte, als stellte er grundsätzlich alle Religionen gleich.

Es ist noch ein anderer Gedanke allgemeiner Art, den Schleiermacher, wenn auch nicht mit völlig derselben Konsequenz wie Kant sich angeeignet hat, daß die Art, wie die Religion ihren Inhalt darstellt, durch die phantasiemäßigen Anschauungsformen bedingt ist. Kant geht dabei freilich zunächst von einem etwas anderen Gesichtspunkt aus wie Schleiermacher. Für Kant besteht die Religion in einem allgemein gültigen praktischen Vernunftinhalt. Dieser Inhalt wird in dem religiösen Leben in die Form der Anschauung gebracht, phantasiemäßig sinnlich veranschaulicht, so daß, was immer geschieht, als in einem einzelnen Fall geschehen vorgestellt wird, was in einer geistigen Weise verstanden werden muß, in einem sinnlichen Symbol zur Anschauung gebracht wird. Kant leitet daher die Neigung der Religion zu Anthropomorphismen. Schleiermacher geht davon aus, daß Gott überhaupt nicht erkannt und in Begriffe gefaßt werden könne und daß deshalb jeder Versuch, über göttliche Dinge etwas Bestimmtes auszusagen, nur die Formen seiner Bestimmtheit aus dem Welt- und Selbstbewußtsein entnehmen könne. Sie sind also immer inadäquat und anthropomorphistisch. Schleiermacher dehnt aber in anderer Weise das Gebiet der Phantasieanschauung in der Religion noch aus, indem er das ästhetische Element mit der Religion verknüpft und in den verschiedensten Beziehungen (Engel, Teufel, Wunder) den Kantischen Gedanken, daß die Religion ihren Inhalt in kon-

kreten Anschauungen ausdrücke, verwendet. Er macht das z. B. in der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit geltend, die er nicht historisch auf den ersten Menschen, sondern auf die dem Menschen zu Grunde liegende allgemeine religiös-sittliche Anlage bezieht. Ganz ebenso stellt er mit Kant in Abrede, daß Wunder irgendwie beweisend für eine religiöse Wahrheit sein können und stimmt auch da mit ihm in der Anerkennung des Naturzusammenhanges zusammen. Man hat zwar behauptet, Schleiermacher habe die Wunder grundsätzlich anerkannt, da er sage, daß man von einer religiös-genialen Persönlichkeit wohl Wunder erwarten könne. Allein er hat damit doch nur das gemeint, daß eine solche Persönlichkeit auch einen entsprechenden Einfluß auf die Natur ausüben könne, womit er aber nicht eine Aufhebung der Naturgesetze gewollt hat; im Grunde stimmt das auch weit mehr mit Kant überein, als es auf den ersten Blick aussieht. Denn Kant läßt bekanntlich auch der Freiheit die Möglichkeit, eine neue Reihe in dem Naturlaufe anzufangen, obgleich er den strickten Zusammenhang der Naturordnung anerkennt.

Die Verwandtschaft beider Männer im Gebiete der Religionsphilosophie richtete sich auf die psychologische Methode, auf die Untersuchung der subjektiven Beschaffenheit des religiösen Subjekts, aber sie zeigt sich auch in der gemeinsamen Anerkennung des ethischen Charakters der höheren Religion und der Phantasiemittel ihrer Äußerung; daß in alle dem Schleiermacher von Kantischen Impulsen beeinflußt ist, wird man trotz seiner Unterschiede von Kant anerkennen müssen. Dazu kommt nun aber eine auffallende Ähnlichkeit in der Auffassung der christlichen Religion und in der Umgestaltung der hergebrachten christlichen Dogmatik. Auch hier ist es Kant, der den Ton angegeben hat. Man könnte das zwar angesichts der Reden über Religion in Abrede stellen wollen, in denen ein stark ästhetischer Zug vorwalten soll. Aber wenn das auch bis auf einen gewissen Grad richtig ist, so ist doch in seiner Glaubenslehre gegenüber dem ästhetischen Zuge der Reden der teleogisch-ethische Charakter des Christentums in den Vordergrund getreten. Jedenfalls aber ist Kant darin vorangegangen, daß er das eigentümliche Wesen des Christentums im Unterschied von

anderen Religionen zu bestimmen sucht, indem er das Christentum als die rationale moralische Religion, als die dem Wesen der Religion adäquate Religion auffaßte, wenn auch die Formen ihrer Introduktion statutarische sind. Für Kant ist die christliche Religion ihrem Wesen nach mit der rationalen Religion der Gott wohlgefälligen Menschheit identisch. Daß diese Religion monotheistisch ist, versteht sich von selbst. Schleiermacher bemüht sich ebenfalls um die Frage nach dem Wesen des Christentums, und ihm ist das Christentum ebenfalls monotheistische, teleologisch-universale Religion. Wenn Kant wie Schleiermacher die Religion zunächst im einzelnen Subjekt untersucht, so hat doch Kant die Religion eines Volkes Gottes unter moralischen Gesetzen, dem die Naturordnung harmonisch sich einfügt, die Idee eines Reiches Gottes, das aus solchen moralischen Geistern zusammengesetzt ist, sehr energisch ins Auge gefaßt. Denn daß das moralische nur in dem Reiche der Geister sich abspielen könne, erkannte Kant vollkommen an. Man darf nun nicht übersehen, daß Schleiermacher diesen Gedanken sich angeeignet hat. Die christliche Religion hat ihr Wesen darin, ethische Religion zu sein, welche die gläubigen Subjekte zu einem Reiche Gottes vereinigt, indem mit dem christlichen Bewußtsein ein sittlicher Impuls zur Bethätigung in dem Reiche Gottes eo ipso verbunden ist. Wenn so beide in dem ethisch-universalen Charakter das Wesen des Christentums finden, so ist auch noch das hervorzuheben, daß damit das Christentum einen positiven Charakter hat und nicht bloß einen negativen, der sich nur zeigt in der Befreiung von Hemmungen. Es ist die positiv-ethische Religion.

Der zweite Punkt, den Schleiermacher als für das Christentum charakteristisch hinstellt, ist das, daß es Erlösungsreligion ist. Hier ist aber unter Erlösung nicht etwa die buddhistische Befreiung vom Übel verstanden, sondern die Erlösung von Sünden und Schuld, während die Erlösung vom Übel teleologisch-ethisch zunächst nur in dem Sinne in Betracht kommt, daß wir als Christen die Übel nicht mehr als Strafen empfinden. In dieser ethischen Auffassung der Erlösung stimmt Schleiermacher auch wieder mit Kant überein. Nur kommt hier die Differenz

des Religionsbegriffes in Betracht, insofern Schleiermacher die Erlösung in der Befreiung von der Schwäche des Gottesbewußtseins findet und auf göttlichen Einfluß zurückführt, während Kant der Freiheit eine größere Stelle läßt. Damit steht aber noch in Verbindung, daß Schleiermacher die Befreiung historisch an Christus anknüpft, während Kant sie rein in dem Inneren der Person vor sich gehen läßt. Das Christentum ist Schleiermacher eine Religion, die nicht bloß wie manche andere auf einen historischen Stifter zurückgeht, sondern in diesem Stifter die Erlösung gegeben sieht. Wenn Schleiermacher in dieser Hinsicht der religiösen geschichtlichen Empirie mehr Raum gestattet als Kant, so sind doch trotz alledem die Annäherungen an Kant weit größer, als es auf den ersten Augenblick scheint. Denn seine ganze Konstruktion der Lehre von der Sünde und Gnade ist, wie wir gleich im einzelnen sehen werden, vielfach von Kant beeinflußt; und was Schleiermachers Betonung der historischen Erlösung angeht, so stimmt sie mit seiner Grundlage nicht zusammen, insofern er das ganze religiöse Leben auf die eigene Erfahrung des unmittelbaren Selbstbewußtseins psychologisch zurückführen will, in dem gewiß der historische Christus als Objekt der inneren Erfahrung nicht vorkommen kann. Dem entspricht es denn auch, daß er schließlich die Erlösung durch Christus wieder mit der Erlösung durch den dem Einzelnen immanenten Geist, der zugleich der Gemeindegeist ist, identifiziert, womit sie dann auch wieder, ganz wie bei Kant, auf einen Prozeß im Innern, im Bewußtsein des Subjekts reduziert wird. Dazu kommt aber, daß auch Kant, wie sich des näheren zeigen wird, ebenfalls das historische Moment nicht völlig aus den Augen gelassen hat.

Bevor ich aber den Kantschen Einfluß in den einzelnen Glaubenssätzen der Schleiermacherschen Lehre berühre, will ich nur noch darauf hinweisen, daß in der Methode der Behandlung beide Männer durchaus insofern übereinstimmen, als sie das christliche Prinzip maßgebend sein lassen für die Schätzung und Gestaltung der einzelnen Lehren. Was dem christlichen Prinzip entspricht, wie es von jedem der beiden definiert ist, das wird zur Darstellung gebracht. Was sich traditionell eingebürgert hat und diesem Prinzip nicht entspricht, wird entweder beseitigt, oder

es wird so gewendet, daß es in den Dienst dieses Prinzips gestellt wird. Es ist eine konsequente und streng wissenschaftliche Methode, nach der beide Männer verfahren. Und Kant ist auch hierin vorangegangen. Hat das Christentum wirklich ein Prinzip — ein materiales Prinzip —, so muß alles in den Dienst desselben gestellt werden.

Das zeigt sich zunächst schon in dem Verhältnis des materialen Prinzips zu der Art, wie dies Prinzip durch Offenbarung und göttliche Auktorität beglaubigt wird. Kant hat in Anbetracht des radikalen Bösen anerkannt, daß das christliche Prinzip auf historischem Wege introduziert werden könne, daß man seine Einführung durch Gründung einer ethischreligiösen Gemeinschaft auf Offenbarung zurückführen könne, daß der Inhalt des Christentums am besten in einem heiligen Buche niedergelegt werde, das die Theologen zu interpretieren haben, weil auf diese Weise das Prinzip der gottwohlgefälligen Menschheit am besten bei den mit dem radikalen Bösen behafteten Menschen in das Bewußtsein erhoben wird. Aber Kant fügt sogleich hinzu, daß man über die Art dieser Offenbarung ja nicht einmal über ihre Thatsächlichkeit etwas Festes ausmachen könne, daß es auch nicht hierauf ankäme sondern auf den Inhalt, der schon jeder menschlichen Vernunft innewohne, und daß die heilige Schrift durchaus nach dem Prinzip des gottwohlgefälligen Lebenswandels interpretiert werden müsse. Er stellt also in Abrede, daß die Offenbarung inhaltlich irgendetwas anderes Wesentliches enthalten könne als die praktische Vernunft, ja fordert, daß der einzige Maßstab, an dem das Recht der Offenbarung gemessen werde, die praktische Vernunft sei. Eben daher meint er nun auch, daß die Wunder, wenn sie selbst bei der Introduktion des Christentums eine Rolle gespielt hätten, schließlich entbehrlich werden müßten. Es mag sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen Religion ein Geheimnis, daß seine Erscheinung auf Erden, seine Entrückung, sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder, übernatürliche Offenbarung sei, so können wir sie insgesamt auf ihrem Werte beruhen lassen, ja die Hülle noch

ehren, die dazu gedient hat, eine Lehre, die auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können. Praktisch wie theoretisch hält Kant die Wunder für schädlich, weil die Vernunft den Begriff des Gesetzes mit Bezug auf sie aufgeben muß und dadurch in ihrem Forschungstriebe wie gelähmt wird, man sie aber auch „in Geschäften" nicht in Anschlag bringen kann, vielmehr hier immer zu verfahren hat, als ob alle Besserung von der eigenen angewandten Arbeit abhinge. Daher er neue Wunder gänzlich in Abrede stellt, die alten aber auf sich in der Weise beruhen läßt, daß der Glaube an sie nicht zur Seligkeit notwendig sein kann. Auch tadelt er vollends die Annahme dämonischer Wunder und hält den Unterschied zwischen theistischen und dämonischen Wundern nicht für haltbar, wenn man auch bei den ersteren wenigstens annehmen müsse, daß sie dem Moralgesetze nicht widerstreiten, also z. B. die wunderbare Aufforderung an einen Vater, seinen unschuldigen Sohn zu töten, trotz allen entgegengesetzten Scheins nicht für eine göttliche gehalten werden könne [1]).

Der Hauptsache nach verfährt Schleiermacher in diesen formalen Fragen durchaus ähnlich wie Kant. Man hat zwar gemeint, er habe den Supranaturalismus und Rationalismus in einem höheren Standpunkt überwinden und das Berechtigte beider aufnehmen wollen. Allein das ist doch nur in sehr beschränktem Maße der Fall. Nach Schleiermacher bedeutet die Offenbarung auch nur dies, daß jemand in einem bestimmten Kreise eine neue religiöse Grunderfahrung ausspricht, die in diesem Kreise vorher noch nicht bekannt war, aber in Form der Sehnsucht geahnt wurde. Für diesen Kreis erscheint sie übernatürlich, während sie an sich nicht übernatürlich, sondern durchaus der menschlichen Natur entsprechend ist, und wenn sie einmal da ist, vollzieht sich ihre Fortpflanzung durchaus auf natürlichem Wege. Im strengen

---

1) Vgl. Kants Religion 2c.. 10. Bd., S. 99 f.

Sinne Übernatürliches erkennt also auch Schleiermacher nicht an, und die Offenbarung ist auch nur für die Introduktion scheinbar übernatürlich. Die christliche Offenbarung ist ihm nicht die einzige, oder die christliche und jüdische Offenbarung im Gegensatze zu der Offenbarung anderer Religionen die einzig berechtigte, allein wahre Offenbarung. Denn abgesehen davon, daß in der Religion überhaupt die Frage, ob ihr Offenbarungsgehalt wahr oder falsch sei, nicht richtig gestellt ist, weil die Religion Erfahrung von Gefühlsinhalt sein soll, ist für den jeweils gegebenen Kreis jede neue Grunderfahrung Offenbarung; auch die christliche Religion macht davon grundsätzlich keine Ausnahme. Auch Christus geht nicht über die menschliche Natur hinaus, sondern ist in seiner Person nur die Vollendung der menschlichen Natur, d. h. er realisiert das, was der Idee der menschlichen Natur, dem Ideal der Religion entspricht, die Vollkräftigkeit des teleologisch bestimmten Gottesbewußtseins. Wenn dies auch über die empirische menschliche Natur außer ihm hinausgeht, so doch nicht über die menschliche Natur an sich [1]). Wenn hier aber auch stärker als bei Kant das historische Element hervortritt, so ist doch jedenfalls dies durchaus der Kantschen Denkweise entsprechend, daß niemand deshalb die christliche Religion annehmen oder für berechtigt halten soll, weil sie geoffenbart ist, sondern daß er sie nur darum für berechtigt halten kann, weil er ihren inneren Wert erfahren hat. Daher auch Schleiermacher alle Beweise aus Weissagung und Wundern für nicht stichhaltig erklärt. Die Wunder speziell werden von ihm in der Glaubenslehre **grundsätzlich** für überflüssig erklärt, wenn er ausdrücklich sagt, daß es mit der Frömmigkeit vollkommen verträglich sei, die göttliche

1) Wenn man Schleiermachers Opposition gegen die natürliche Religion gegen den Kantschen Rationalismus gerichtet ansehen wollte, so muß man bedenken, daß er nur damit den individuellen positiven Charakter der Religion hervorheben will. Das schließt aber durchaus nicht aus, daß er das Christentum auch als rationale Religion in dem Sinne anerkennt, daß es der vernünftigen Natur des Menschen seinem **Wesen** nach entspricht, wenn dieses sich auch wieder in verschiedenen individuellen Formen darstellt. Der christl. Glaube I, S. 67.

Kausalität im Naturzusammenhange zu finden. „Das fromme Bewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist" [1]). Insbesondere aber behauptet er, daß die Wunder kein Grund für den Glauben sein können, weil man sie schwer als solche feststellen könne, sie auch um so mehr an Gewicht und Eindruck verlieren, je mehr sie zeitlich entfernt sind. Schleiermacher hat auch wie Kant die Aufgabe abgelehnt, teuflische und göttliche Wunder zu unterscheiden und hat die Wunder der jungfräulichen Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt Christi für den christlichen Glauben für irrelevant erklärt [2]). Man wird also doch wohl zugeben müssen, daß Schleiermacher in diesen Punkten von Kant mit bestimmt ist, was sich ganz besonders auch darin zeigt, daß er die Beglaubigung des christlichen Inhalts nicht in einer objektiven Auktorität, nicht in einer als supranatural bestimmten Offenbarung, nicht in Wundern und Weissagung, sondern in der eigenen Heilserfahrung findet. Demgemäß beurteilt Schleiermacher auch die Schrift. Es ist nicht deshalb an sich etwas wahr, weil es in der Schrift steht. Was man durch den Schriftbeweis erreichen kann, ist dies, daß man einen Satz als christlich, d. h. dem Urchristentum entsprechend erweist. Und selbst in Bezug hierauf macht Schleiermacher geltend, daß die individuelle Art, wie die einzelnen Konfessionen das Christentum auffassen, durchaus nicht schon aus der Schrift festgestellt werden könne. Die Differenz zwischen Kant und Schleiermacher liegt hier darin, daß Kant mehr rational gerichtet, die Schrift nach dem rationalen Prinzip des praktischen Vernunftglaubens ausgelegt wissen will, während Schleiermacher mehr historischen Sinn hat und deshalb den Schriftinhalt historisch zu verstehen sucht, verschiedene Typen des Urchristentums anerkennt, wobei übrigens doch zu beachten ist, daß die Vorliebe, welche Kant gelegentlich [3]) für das Johannes-

1) Der christl. Glaube I, S. 222 § 46.
2) Der christl. Glaube II, § 99.
3) Z. B. Rel. ꝛc., S. 69 f. 97.

evangelium zeigt, nicht bloß von Fichte, sondern auch von Schleiermacher geteilt wird. Absolute Auktorität ist aber die Schrift auch nicht für Schleiermacher, da er vielmehr in der mannigfaltigsten Weise historische Kritik anwendet und in letzter Instanz nicht in der Schrift den Beweis für das Christentum findet, sondern die Erfahrung des religiösen Inhalts als das Wesentliche hinstellt, also in der Überordnung der subjektiven Religion über die objektive mit Kant völlig einverstanden ist. Auch darin ist er mit Kant einverstanden, daß die Schrift dem Interesse der Gemeinschaft dient und daß man an der Schrift einen Maßstab für das hat, was in der Gemeinschaft als christlich gilt. Kant hat den Wert der Schrift auch nach dem Dienst geschätzt, den sie der Gemeinschaft leistet, wovon unten noch näher.

Sehen wir nun weiter auf den konkreten Inhalt des Christentums, so tritt in demselben der Gegensatz von Sünde und Befreiung von der Sünde in den Mittelpunkt. Wenn nun auch dieser Gegensatz bei Schleiermacher mehr religiös, bei Kant mehr moralisch gefaßt ist, so ist doch in der ganzen Behandlung der einschlägigen Dogmen vielfach der Einfluß Kants bei Schleiermacher zu spüren. Schon die Einteilung der Dogmen hat etwas Verwandtes. Kant beginnt mit dem radikalen Bösen, setzt aber zugleich auch die Anlage zum Guten auseinander, und indem er beides in ein stetiges Verhältnis setzt, gewinnt er die Voraussetzung für die Lehre von der Befreiung von dem Bösen oder von „dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen" und dem Siege über das böse. Schleiermacher hat ebenfalls die Lehre von dem Bösen mit der Lehre von der Anlage zum Guten, oder von „der ursprünglichen Vollkommenheit" so kombiniert, daß beides in ein stetiges Verhältnis gesetzt wird. Sowohl bei Kant wie bei Schleiermacher ist die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit nicht so aufgefaßt, daß sie den historischen Urzustand treffen soll, sondern so, daß sie die dauernde Anlage des Menschen zum Guten, die mit dem Bösen zusammen besteht, zur Darstellung bringt. Diese Kombination bildet die Voraussetzung für die Betrachtung der Lehre von der Erlösung.

Die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit oder von

der guten Anlage des Menschen wird auch insofern von beiden gleichartig behandelt, als beide dieselbe auf das Moralisch-Religiöse oder Religiös-Moralische einschränken und nur das zuziehen, was direkte Beziehung auf diesen Punkt hat. Kants Lehre von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur [1]) stellt nur das dar, was dem Menschen immer zur Verfügung steht; es ist die Anlage für die Tierheit als eines lebenden, für die Menschheit als eines lebenden und vernünftigen, und für die Persönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens. Die erste ist die mechanische oder physische Selbstliebe zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung seiner Art und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, zur Gesellschaft. Die zweite gehört der vergleichenden Selbstliebe an, die Neigung, sich in der Meinung anderer Wert zu verschaffen, keinem über sich Überlegenheit zu verstatten. Die dritte ist „die Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür", also die Anlage für den guten Charakter. Alle diese Anlagen sind nach Kant gut, ja Anlagen zum Guten, sofern sie die Befolgung des moralischen Gesetzes befördern. Es sind das alles nur Anlagen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen. Die beiden ersten Arten der Anlagen können die Quelle von Lastern werden, aber müssen es nicht. Man sieht hieraus, Kant hält weder die Selbstliebe im natürlichen Leben, noch die Selbstliebe im geselligen Leben für unvereinbar mit der moralischen Persönlichkeit, wenn beide nämlich auf das moralische Gesetz bezogen werden; man sieht auch, wie Kant strikte dabei bleibt, nur solche Anlagen in Betracht zu ziehen, die direkte Beziehung zu dem moralischen Leben haben.

Mutatis mutandis verfährt Schleiermacher völlig analog [2]). Er stellt das Gottesbewußtsein in den Mittelpunkt und führt aus, daß der menschliche Organismus dazu angelegt sei, mittels seiner zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen,

---

1) Religion 2c., S. 27 f.
2) Vgl. Der christl. Glaube, 1. Bd. § 60. 61.

an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, und dazu nimmt er den Zusammenhang des Gattungsbewußtseins mit dem Selbstbewußtsein und den Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern. Charakteristisch ist dabei, daß er genau so wie Kant nur die Beziehung auf das moralisch-religiöse Leben ins Auge faßt, auch nur die Anlagen mit Bezug auf die Realisierung des religiösen Lebens betrachtet, wobei er ebenso neben der religiösen Anlage den Organismus des Subjekts (Tierheit) und das Gattungsbewußtsein wie Kant zuzieht.

Die Beeinflussung Schleiermachers tritt aber noch deutlicher in der Auffassung des religiösen Bewußtseins in seinem Verhältnis zum Selbst- und Weltbewußtsein hervor. Für Kant ist die moralische Anlage so beschaffen, daß die apriorische praktische Vernunft auf das Gefühl einen Einfluß ausübt, und durch dieses vermittelt, sich in dem homo phaenomenon bethätigt [1]). Moralisches Handeln denkt sich Kant psychologisch so vermittelt, daß die praktische Vernunft auf das Gefühl Einfluß ausübt und mittels desselben in der Weise sich bethätigt, daß dieses Gefühl den homo phaenomenon in Bewegung setzt. Als das Motiv, aus dem heraus wir sittlich handeln sollen, betrachtet er die Achtung für das Gesetz. Diese Achtung ist ein Gefühl, das gemischt ist aus einem Gefühl der Erhebung, daß wir die praktische Vernunft in uns haben, und der Niedergeschlagenheit, daß wir ihr nicht völlig adäquat als empirische Menschen beschaffen sind. Wenn dieses Gefühl der Achtung vor dem Gesetz für uns das alleinige Motiv des Handelns ist, so entsteht in uns ein Gefühl der Zufriedenheit, wenn nicht, ein Gefühl der Unzufriedenheit. Diese Gefühle der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit sind von den eudämonistischen Gefühlen dadurch unterschieden, daß sie durch die praktische Vernunft hervorgerufen werden. Sie bilden auch den Impuls, den die praktische Vernunft dem unteren Begehrungsvermögen zu geben vermag.

Ganz ähnlich betrachtet Schleiermacher psychologisch das Gottes-

---

1) Vgl. Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, 8. Bd., S. 96. Kritik d. praktischen Vernunft, S. 152 f. 195 f. Religion 2c., 10. Bd., S. 24 f. 29.

bewußtsein. Auch dieses ist bestimmt, die Herrschaft im Bewußtsein auszuüben. Auch dieses hat einen direkten Einfluß auf das Gefühl. Es bringt ein Gefühl der Lust oder der Unlust hervor, je nachdem es die ihm gebührende Stellung einnimmt oder nicht einnimmt. Auch dieses Gefühl ist ganz analog dem Kantschen moralischen Gefühl konstruiert. Schleiermacher redet von höherer Lust und Unlust im Gegensatz zu der von der Seite des Organismus, durch Vermittelung des Welt- und Selbstbewußtseins auftauchenden Lust und Unlust, die er die niedere nennt. Die Parallele ist also durchaus genau in Bezug auf die Bestimmung des höheren Gefühls, das eben durch das Gottesbewußtsein hervorgerufen wird; ja sie reicht soweit, daß Schleiermacher dem teleologisch-ethischen Charakter des Christentums entsprechend in seiner christlichen Sitte, diese Gefühle der höheren Lust und Unlust als Impulse zu religiös-sittlichem Handeln verwendet. Die Lehre von der moralisch-religiösen Anlage, wie sie Schleiermacher ausgestaltet hat, trägt also an mehr als einem Punkt die Spuren des Kantschen Geistes.

Dasselbe zeigt sich in der Lehre vom Bösen. Kant hat bekanntlich die Lehre von dem radikalen Bösen ausgebildet [1]), deren Charakteristisches darin liegt, daß er einmal annimmt, der Mensch in seinem empirischen Zustand sei „von Natur böse", d. h. er zeige sich nicht bloß in der einen oder anderen Handlung als böse, sondern er sei in einem bösen Zustand. Sodann aber glaubt er, daß dieser böse Zustand sich auf alle Menschen ausdehnt. Das Wesen dieses Bösen findet er aber nicht in den Naturanlagen begründet, sondern in dem grundsätzlich falschen Verhältnis an sich vollkommen berechtigter Faktoren. Die Neigungen, das eudämonische Streben des Menschen, seine Selbstliebe ist nicht untergeordnet seiner moralischen Vernunft. Vielmehr wird grundsätzlich der moralischen Vernunft, die die Herrschaft zu beanspruchen hat, diese Herrschaft versagt, das zeigt sich stufenweise in der Gebrechlichkeit, in der Unlauterkeit der Triebfedern, endlich in der Verderbtheit. Dagegen leugnet Kant, daß

1) Religion ɾc., 10. Bd., S. 30 f.

das Böse sich zu dem rein diabolischen Bösen im Menschen steigere, d. h. daß jemals ein absoluter Gegensatz gegen das moralische Gesetz hervortrete. Der Mensch hat einen Hang zum Bösen, heißt: noch ehe er handelt, ist die oberste Maxime seines Handelns verdorben, indem er das moralische Gesetz grundsätzlich zurückstellt gegen die Neigungen, die nicht an sich böse sind, sondern es nur dadurch werden, daß sie dem moralischen Gesetze grundsätzlich nicht unterworfen werden, was bei dem Anspruch desselben auf Herrschaft identisch ist mit Unterordnung des moralischen Gesetzes unter die Neigungen. Kant geht hier auf eine intelligible That zurück. Nicht aus dem Gattungsbegriff des Menschen kann sein böser Zustand gefolgert werden, sondern nur nach der Erfahrung ist der Hang zum Bösen bei den Menschen allgemein; aber wenn das Böse auch radikal ist, so haben wir es uns doch selbst zugezogen. Nicht in der Sinnlichkeit, nicht in der Verderbnis der gesetzgebenden Vernunft kann des Bösen Grund gefunden werden. Sonst würde der Mensch im ersten Fall nur tierisch, im zweiten Fall teuflisch sein, d. h. es würde eine vom Gesetz freisprechende, boshafte Vernunft geben, der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder erhoben. Das Böse liegt vielmehr in der Mitte zwischen beiden; es beruht auf einer prinzipiellen Verschiebung der Faktoren, die an sich berechtigt sind, der moralischen Vernunft und der ihr unterzuordnenden Selbstliebe und Neigungen, einer Verschiebung, die auf einer falschen Grundrichtung ruht, auf einer Verkehrung der obersten Maxime, die aber doch nur zugleich unter dem beständigen Protest der Vernunft vorhanden ist. Der Mensch macht die Triebfeder der Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes, während das letztere als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime aufgenommen werden sollte. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt. Kants Lehre hat gegenüber der reformatorischen Lehre vom Bösen ein charakteristisches Merkmal. Das Böse trägt nicht absoluten Charakter; der Mensch ist zwar intelligibel gefallen [1]), aber seine

---

1) Welche Schwierigkeiten für Kant dieser intelligible Fall in sich schließt,

Vernunft ist ihm geblieben, welche gegen das Böse reagiert. Dagegen ist dieses Böse zuständlich, es beruht auf einer „obersten Maxime“, es ist eine böse Grundrichtung im Menschen vorhanden. Darin stimmt er mit den Reformatoren überein.

Schleiermacher hat, wenn man an die Stelle der praktischen Vernunft das Gottesbewußtsein setzt, im übrigen genau dieselbe Lehre von der Sünde ausgebildet [1]). Auch nach ihm ist die Sünde nicht absoluten Charakters; auch er kennt keine teuflische Sünde; sie besteht vielmehr auch in der grundsätzlichen Umkehr der Faktoren, die für sich vollkommen berechtigt sind. Der Begriff der Sünde ist ein Verhältnisbegriff. Das Gottesbewußtsein ist nicht exstirpiert. Aber es hat nicht die Herrscherstellung, die es haben sollte; das Welt- und Selbstbewußtsein und seine Interessen drängen das Gottesbewußtsein zurück, auch nicht ohne daß letzteres dagegen im Gewissen reagiert. Dieses Verhältnis ist ein grundsätzlich falsches. Die Sünde ist deshalb nicht bloß Thatsünde, sondern Zustandssünde; sie ist allgemein verbreitet und ist Gattungssünde, ohne daß man sagen könnte, was ganz mit Kant stimmt, daß sie der menschlichen Gattung als solcher zukomme; im Gegenteil widerstreitet sie wie bei Kant dem Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, so hier dem Ideal, dem wahren Begriff des Menschen. Wenn Kant diese Umkehr der Faktoren auf einen intelligiblen Fall zurückführte, so bleibt in dieser Hinsicht Schleiermacher mehr im empirischen Gebiet stehen; er versteht sie aus einem Voraneilen der Sinnlichkeit vor dem Gottesbewußtsein in der Entwickelung des Menschen; d. h. er bleibt, da dieses Voraneilen eben das Böse ausmacht, bei der Anerkennung der Thatsächlichkeit des Bösen stehen, um so mehr als dieses Voraneilen der Sinnlichkeit bei Christus nicht statthaben soll, also nicht notwendig zu der menschlichen Natur gehört [2]). Aber indem

---

untersuche ich hier nicht, verweise auf meine „Prinzipien der Kantschen Ethik“, S. 10 f.

1) Der christl. Glaube I, § 66—74.

2) Wenn man übrigens bei Kant nach dem Grund des intelligiblen Falles fragt, so ist die Antwort schwer zu geben. Denn die apriorische Freiheit ist ja doch der Grund des Gesetzes; sie für sich kann nicht fallen, das

er es völlig ablehnt, die Allgemeinheit der Sünde auf die Erbsünde [1]) zurückzuführen und von dem Sündenfall als historischem annimmt, daß er nur das Bild für einen Vorgang sei, der sich bei jedem Menschen wiederhole, bleibt er in dieser Hinsicht mit Kant einverstanden, der auch das Böse in seiner gattungsmäßigen Verbreitung im wesentlichen doch in den einzelnen Subjekten begründet findet [2]) und ebenfalls behauptet, daß man nur vorstellungsmäßig der Sünde in dem historischen Sündenfall einen Zeitursprung gebe, um ihr zufälliges Dasein zu erklären [3]).

Sehen wir also von der Erklärung durch den intelligiblen Fall ab und setzen an die Stelle der praktischen Vernunft das Gottesbewußtsein, so stimmt Schleiermacher in der Anerkennung der allgemeinen und doch nicht der Gattung als solcher zukommenden Verbreitung des Bösen Kant zu, ebenso in der Anerkennung der Zuständlichkeit desselben als böser Grundrichtung, endlich darin, daß diese Grundrichtung doch nicht irgendwie in einem Bösen an sich, das absoluten Charakter trägt, gegeben ist, sondern nur in einer Umkehrung des Verhältnisses an sich berechtigter Faktoren, indem das Gottesbewußtsein, das herrschen sollte, zurückgedrängt ist, und zwar ist diese Umkehrung grund-

---

wäre geradeso, als wenn die Vernunft von sich selbst abfiele. Der Grund des Falls soll aber auch nicht in den Neigungen liegen. Aber der Grund der Möglichkeit des Falls kann nur in dem Zusammenstoß des homo phaenomenon und noumenon liegen. Dann scheint aber doch auch nach Kant eine Schwäche der intelligiblen Freiheit, der Vernunft vorhanden zu sein, die sie hindert, ihre Herrschaft auszuüben. Jedenfalls ist dann aber Schleiermacher auch nicht so weit entfernt von Kant, als es scheint, wenn er eine anfängliche Schwäche der religiösen Vernunft oder des Gottesbewußtseins annimmt, ohne die ein Voraneilen der Sinnlichkeit nicht möglich wäre.

1) Vgl. Kant, Religion, 10. Bd., S. 45.

2) Wenn Schleiermacher die Sünde als That der Gattung bezeichnet, so kann er das nicht in dem Sinne meinen, daß sie dem Begriff der Gattung zugehöre, weil Christus auch zur Gattung gehört. Auch will er nicht, daß der einzelne sie so überkommen hat, daß er nicht doch selbst sie sich angeeignet hat. Vielmehr muß jeder von sich sagen, daß sie auch durch ihn würde entstanden sein; sie ist also mit Recht eines jeden Schuld zu nennen. Der christl. Glaube § 71 I, S. 383.

3) Vgl. Kant, Religion, S. 47 f.

sätzlich, weil die Forderung der Herrschaft des Gottesbewußtseins grundsätzlich ist; zugleich ist aber auch das Gottesbewußtsein, das nicht die ihm gebührende Stellung einnimmt, die Quelle einer höheren Unlust, ganz so wie die praktische Vernunft, reagiert also gegen die Sünde.

Wenn wir schließlich die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit mit der Lehre vom Bösen vergleichen, so ist auch hier mutatis mutandis eine auffallende Ähnlichkeit der beiderseitigen Ansichten. Für Kant besteht zwar in dem homo phaenomenon das radikale Böse als beruhend auf dem intelligiblen Fall, der als böse Grundrichtung gleichsam überzeitlich den Zustand des empirischen Menschen bestimmt. Aber dadurch wird doch seine gute Anlage nicht vernichtet. Vielmehr ist eine intelligible Umkehr möglich, welche grundsätzlich den normalen Zustand herstellt. Der Mensch hat nach Kant die Möglichkeit dieser Umkehr zu vollziehen nicht verloren. Das radikale Böse ist also kein absoluter Zustand, in dem er dauernd verharren muß. Darin ist nun auch Übereinstimmung zwischen Kant und Schleiermacher, daß letzterer ebenfalls die Möglichkeit einer Änderung des sündigen Zustandes ins Auge faßt. Er drückt es so aus, daß man das manichäische Prinzip vermeiden müsse. Ganz wie Kant macht Schleiermacher geltend, daß durch die Sünde die ursprüngliche Vollkommenheit, d. h. die Anlage zur vollkommenen Frömmigkeit keineswegs vernichtet werde. Vielmehr sollen beide, ursprüngliche Vollkommenheit als Anlage und Sünde miteinander bestehen, und im Grunde ist das auch schon die Meinung Kants, daß die Möglichkeit der intelligiblen Umkehr und das radikale Böse nebeneinander bestehen. Wenn nach Kant die Selbstliebe, die Herrschaft der praktischen Vernunft, oder nach Schleiermacher das Welt- und Selbstbewußtsein „die Sinnlichkeit" die Herrschaft des Gottesbewußtseins verhindert, so sind beide doch nicht notwendig so beschaffen, daß sie diese Herrschaft auf die Dauer verhindern müßten. Denn einmal reagiert die praktische Vernunft gegen den ihrer nicht würdigen Zustand, und ebenso reagiert das Gottesbewußtsein gegen seine Unterdrückung. Darin ist aber doch der Ansatz zur Umkehr enthalten. Gott hat nach

Schleiermacher geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns zur Sünde wird: d. h. das Gottesbewußtsein verneint den Zustand seiner Ohnmacht und enthält eben, indem es so die Sünde voll zum Bewußtsein erhebt, die Potenz der Umkehr, die Erlösungsfähigkeit in sich [1]). Die Möglichkeit einer grundsätzlichen Änderung ist also durchaus nicht ausgeschlossen. Mit Schleiermacher zu reden, die manichäische Auffassung hat keine Stelle. Was Schleiermacher in Bezug auf die Erlösungsbedürftigkeit im antipelagianischen Interesse sagt, stimmt freilich mit Kant nicht in derselben Weise zusammen. Denn Kant nimmt an, daß der Mensch in seiner Freiheit die Möglichkeit einer intelligiblen Umkehr hat, und bestreitet, daß die Annahme von Gnadenwirkungen praktisch irgendwie verwendet werden dürfe, da sie bloß dazu dienen würde, die Freiheit zu lähmen. Schleiermacher dagegen redet von einer Erlösung, ja sogar einer Erlösung durch Christus und will also eine Unfähigkeit des Subjekts konstatieren, sich selbst zu erlösen. Das hängt mit der Grunddifferenz beider Männer zusammen, indem Kant die Freiheit der praktischen Vernunft, Schleiermacher die unbedingte Abhängigkeit, also auch die Aktivität Gottes in den Vordergrund stellt. Wenn nun auch bei Kant ein Akt der Freiheit, bei Schleiermacher eine befreiende Aktion Gottes stattfindet, so ist doch letztere so beschaffen, daß sie eben einen neuen bewußten und aktiven Menschen macht, Aktivität setzt, That setzende That ist, so daß die Aktivität Gottes und des Menschen zusammenfallen, also keineswegs Passivität des Bewußtseins mit Schleiermachers Erlösung verbunden ist, sondern volle Herstellung einer ethisch bestimmten Aktivität des Gottesbewußtseins [2]). Andererseits aber nennt Kant auch die praktische Vernunft den Gott in uns, und so könnte von da aus auch gesagt werden, mit der Herrschaft der praktischen Vernunft sei die volle Gottesherrschaft in uns hergestellt. Auch hier ist die Differenz so tief nicht, wie sie auf den ersten Blick aussieht, wenn sie auch dem verschiedenen Standpunkt beider

---

1) Der christl. Glaube I, S. 453 § 81.
2) Der christl. Glaube II, S. 188. 94.

Männer in Bezug auf den Religionsbegriff entsprechend, nicht weggeleugnet werden darf. So sind beide doch darin einverstanden, daß die Umkehr zugleich mit dem Willen und Bewußtsein des Menschen vor sich gehen muß und ebenso darin verwandt, daß das Ziel mutatis mutandis bei beiden dasselbe ist, bei Kant Herrschaft der praktischen Vernunft über die Selbstliebe und ihre Neigungen, bei Schleiermacher Herrschaft des Gottesbewußtseins über das Welt- und Selbstbewußtsein „die Sinnlichkeit", das, da das Christentum teleologische Religion ist, doch auch ethisch bestimmt ist, zum ethischen Impuls werden muß. Übrigens wird das eben Erörterte noch deutlicher werden, wenn wir die andere Seite des christlichen Bewußtseins, den Zustand der Befreiung von der Sünde bei beiden Männern noch genauer ins Auge fassen.

Nach Kant kommt es darauf an, daß wir die intelligible Umkehr vollziehen, d. h. daß wir unsere Gesinnung grundsätzlich ändern und das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit uns zu eigen machen. Er erkennt also die Notwendigkeit einer Umkehr, einer Wiedergeburt an. Es genügt nicht, daß wir eine Reform in uns vollziehen; wir müssen eine Revolution vollziehen [1]), in der es zu der Umkehr unserer obersten Maxime kommt. Da nun aber diese Umkehr im Innersten unseres Bewußtseins als intelligible, überzeitliche vor sich gehen soll, so haben wir selbst von ihr keine volle Gewißheit und sind nur im stande, auf sie zurückzuschließen, wenn wir in unserem moralischen Leben eine Reform wahrnehmen, was nur durch eine vergleichende Betrachtung längerer Zeitabschnitte möglich ist. Es ist selbstverständlich, daß nach Kant niemand für den anderen diese Umkehr vollziehen kann, daß sie im Subjekte selbst vor sich gehen muß, so daß hiernach der ganze Heilsprozeß subjektiv verläuft. Kant betont ferner auch noch, daß es nicht wesentlich sei, zu wissen, welche Gnadenwirkungen Gott ausüben werde, sondern nur darauf ankomme, was wir zu thun haben, um des göttlichen Beistandes würdig zu sein. Kant kann nicht genug gegen die „faule, sich

1) Religion ꝛc. 10. Bd., S. 50 f.

selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hilfe harrende kleinmütige Denkungsart" [1]) polemisieren. Trotzdem aber versucht auch Kant den Anschluß an die hergebrachten historischen Heilsvermittelungen zu gewinnen; indem er nämlich die historische Introduktion der Religion der gottwohlgefälligen Menschheit um des radikalen Bösen willen für angezeigt hält, hat er nicht nur die Idee der Kirche als derjenigen Gemeinschaft, in welcher die rein moralische Religion gepflegt werden soll, in seiner Weise anerkannt, wovon nachher, sondern er hat auch den Stifter des Christentums in den Kreis seiner Betrachtung gezogen, natürlich nur sofern er durch Lehre und Beispiel die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit dargestellt hat. So kann man das gute Prinzip in ihm personifiziert vorstellen. In diesem Sinne legt er den Anfang des Johannesevangeliums aus [2]). Der allein gottwohlgefällige Mensch ist in Gott von Ewigkeit her als der eingeborene Sohn; in ihm hat Gott die Welt geliebt; nur in ihm, in Annehmung seiner Gesinnung können wir hoffen, Kinder Gottes zu werden. Der Sohn, dieses Urbild wird als vom Himmel herabgekommen vorgestellt. Das ist eine Erniedrigung, sofern er in die Welt eintritt, und obgleich zu keinen Leiden verpflichtet, sie doch übernimmt, um das Weltbeste zu fördern. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen, kann der Mensch hoffen gottwohlgefällig zu werden, d. h. wenn er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er werde unter ähnlichen Leiden und Versuchungen dem Urbild der Menschheit unwandelbar anhänglich sein. Allein an sich liegt dieses Urbild in unserer Vernunft, und es bedarf keines Beispiels der Erfahrung, um ihm anhänglich zu sein. Ja in der äußeren Erfahrung ist dem Urbild kein Beispiel adäquat, weil diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern nur erschließen läßt. Wäre aber ein solcher Mensch wirklich erschienen, der eine Revolution der Gesinnung eingeleitet hätte, so würden wir ihn nur als wirk-

1) A. a. O. S. 65.
2) S. 69 f. 91 f.

lichen, also auch gezeugten Menschen werten können, weil eine Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der Nachfolge im Wege wäre, er, wenn er angeborene unveränderliche Reinheit des Willens hätte, nicht mehr Beispiel sein könnte. Wenn er aber als solcher Mensch untadelhaft gelebt und gelitten hat, so ist hierfür die lauterste Gesinnung vorauszusetzen und eine solche Gesinnung ist vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig. In dem Beispiel einer solchen Gesinnung kann also die Umkehr angeschaut werden, die wir selbst zu vollziehen haben. Kant führt diesen Gedanken im Anschluß an die Schrift aus, indem er sagt, daß diese dies intelligible Verhältnis in Form einer Geschichte vortrage, welche zwei Personen, den Teufel und Christus einander gegenüberstelle und in Christi Tod die Darstellung des guten Prinzips, der Menschheit in ihrer Vollkommenheit als Beispiel der Nachfolge für jedermann finde.

Hat nun aber jemand die intelligible Umkehr vollzogen, so ist damit noch nicht sofort auch der empirische Mensch vollkommen, es findet vielmehr in ihm nur eine allmähliche Umkehr, Reform statt, die von dem inneren neuen Menschen ausgeht, und prüft man nun bei dem Wiedergeborenen die Differenz zwischen der sittlichen Beschaffenheit des empirischen Menschen und der Gesinnung an dem Maßstabe der göttlichen Heiligkeit, so kann man sagen, daß Gott diese Gesinnung, die in der unendlichen Reihe den Fortschritt auch des empirischen Menschen verbürgt, als Ganzes überschaut und so der Mensch trotz seiner empirischen Mangelhaftigkeit doch gottwohlgefällig sein kann, weil der „neue Mensch“ für die Vollendung die Bürgschaft giebt [1]). Wenn insofern der Mensch beruhigt sein kann, so fragt sich nun aber, ob er von der Unveränderlichkeit seiner guten Gesinnung versichert sein kann; denn wenn das nicht der Fall ist, so kann von moralischer Glückseligkeit nicht die Rede sein. Kant [2]) leugnet diese Gewißheit und warnt vor vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs, da man sich in nichts leichter täusche als in dem, was die gute Meinung von

1) Religion 2c., 10. Bd., S. 76 f.
2) A. a. O. S. 78 f.

sich selbst begünstige. Er bleibt dabei, daß man zwar seine Seligkeit mit Furcht und Zittern schaffen, aber doch zugleich Vertrauen zu der einmal eingenommenen Gesinnung der Wiedergeburt haben müsse, da ein günstiges Resultat der Vergleichung des Lebenswandels mit der Gesinnung Hoffnung auf Beharrlichkeit gewähre, während ein ungünstiges Resultat Antrieb zur Umkehr werden müsse. Objektiv dagegen sei es nicht notwendig, eine Ewigkeit des Guten und seines Lohnes oder des Bösen und seiner Strafe für das Schicksal des Menschen vorauszusetzen, da es vielmehr darauf ankomme, diese Vorstellung in dem Dienst der moralischen Umkehr zu verwenden, daher jeder Mensch selbst aus seinem bisherigen Zustande sich einen Begriff von dem Künftigen machen und demgemäß dann sich entschließen soll. Das Zutrauen zu der Beharrlichkeit liegt in der Lauterkeit der Gesinnung, wenn auch Gewißheit nicht zu erreichen ist. Wenn wir nun aber auch denken können, daß die intelligible Umkehr in Gottes Augen die Bürgschaft für die empirische Vollkommenheit giebt, so bleibt doch immer noch als Bedenken übrig, daß wir Schuld auf uns geladen haben, für die die göttliche Gerechtigkeit eine Sühne fordert. Kant hat anerkannt, daß die Verschuldung aus dem radikalen Bösen, die eine unendliche sei, weil die böse Gesinnung eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes in sich schließe, eine unendliche Strafe forderte, die aber nur der Schuldige zu tragen habe, da die Schuld etwas durchaus Persönliches sei. Daß man die Übel, insbesondere den Tod als Strafe ansieht, findet Kant in der Neigung begründet, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität zu knüpfen, aber er fügt doch hinzu, daß man nicht sehen könne, wie zugleich tierische Geschöpfe auch ohne Böses den physischen Tod hätten vermeiden sollen. Wenn nun der Mensch die Umkehr vollzogen hat, so ist er moralisch als intelligibles Wesen ein anderer, wenn er auch empirisch derselbe strafbare Mensch ist. Dieses intelligible Wesen, das die Reinheit des Sohnes Gottes, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit in sich aufgenommen hat, leidet nun, was der alte Mensch leiden mußte und thut so der Gerechtigkeit als Erlöser genug und macht als Sachwalter, daß man hoffen kann, gerecht-

fertigt zu erscheinen [1]). Diese Idee kann auch personifiziert werden, d. h. man kann sie in dem Sohn Gottes anschauen, der gottwohlgefällig allen Versuchungen widerstanden ist und standhaft in Lehre und Beispiel sich bewiesen hat bis zum Tode, den er übrigens gelitten hat, um seiner Pflicht nicht untreu zu werden, weil er ihm nicht ausweichen konnte, den er aber nicht freiwillig nur um ein Beispiel zu statuieren übernommen hat, was Selbstmord gewesen wäre [2]). Daß aber der neue Mensch für den alten die Leiden beständig übernehmen muß, wird an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt [3]). Der Gedanke, der zu Grunde liegt, ist der, die Befriedigung göttlicher Gerechtigkeit kommt dadurch zu stande, daß der neue Mensch stellvertretend die Leiden trägt, die der alte tragen müßte, die für ihn an sich freilich nicht Strafen sondern nur Prüfungs- und Vollendungsleiden sein können, die aber ihm doch nur, sofern er mit dem alten verbunden ist, zukommen und insofern als Strafen, die er stellvertretend leidet, angesehen werden können. Das wird an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für alle einmal erlittener Tod vorgestellt.

Vergleichen wir nun mit diesen Ansichten Schleiermacher, so ist schon in dem allgemeinen Grundgedanken Übereinstimmung, daß das höhere Prinzip durch eine intelligible, grundsätzliche Umkehr zur Herrschaft über das Selbst- und Weltbewußtsein, das sinnliche Element in uns kommt [4]), daß ein Wendepunkt da ist. Denn die Erlösung besteht doch darin, daß zunächst die Schwäche des Gottesbewußtseins grundsätzlich gehoben wird. Auch darin stimmt Schleiermacher mit Kant überein, daß diese Umkehr nicht sofort erkannt werden kann, daß sie vielmehr nur allmählich sich offenbart [5]). Was die Aufhebung der Schuld betrifft, so ist auch hier in der Grundrichtung die Übereinstimmung ziemlich weitreichend. Wie Kant nimmt Schleiermacher an, daß der Tod eine

1) Religion 2c., 10. Bd., S. 83 f.
2) Religion 2c., 10. Bd., S. 95.
3) A. a. O. S. 87 f.
4) Der christl. Glaube II, § 93. 94. 107. 108. 109.
5) Der christl. Glaube II, S. 176 f.

physische Notwendigkeit sei und daß Leiden wie Tod nur als Strafen von dem sündigen Menschen aufgefaßt werden [1]), daß ferner die Aufhebung des Schuld- und Strafbewußtseins bedingt ist durch die Aufhebung der Sünde. Erst wenn wir wiedergeboren sind, kann sich mit dem Bewußtsein der Wiedergeburt ein Gefühl der Seligkeit verbinden [2]), in welchem wir die Leiden und den Tod nicht mehr als Strafe empfinden, vielmehr bereit sind, sie zu übernehmen, wie Christus sie übernommen hat, der übrigens auch dem Tode unterworfen war und sich ihm nicht freiwillig, sondern aus Pflichtbewußtsein unterworfen hat, wie Kant sagt, wobei die Übereinstimmung soweit geht, daß auch Schleiermacher meint, die nicht durch die Pflicht gebotene Übernahme des Todes sei als Selbstmord zu bezeichnen [3]). Wenn nun bei Schleiermacher diese innere Umwandlung an Christus angeknüpft wird, so ist zwar hier der historische Christus zunächst stärker hervorgehoben. Aber indem wir die Wiedergeburt vollziehen, eignen wir uns wie bei Kants intelligibler Umkehr das Urbild der Menschheit an, werden also so erst zu vollem, dem Begriff des Menschen entsprechenden Menschen. Wie Kant sagte, dieses Urbild könne man sich in Christus vergegenwärtigen, müsse sich aber zugleich dessen bewußt bleiben, daß es in Wahrheit in unserer Vernunft liege, so ist auch bei Schleiermacher die Wiedergeburt nicht ein äußerlicher Prozeß, nicht an die Aneignung fremden Verdienstes gebunden; nicht objektiv wird dies Heil erworben und dann im Glauben angenommen. Auch Schleiermacher verlegt den Prozeß durchaus in das Subjekt. Dieses muß sich die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und die damit verbundene Seligkeit aneignen. Nicht ein objektives Werk Christi ist zu glauben, sondern die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und die damit verbundene Seligkeit, die Christus hatte, wird uns mitgeteilt. Wenn hier eine persönliche Wirksamkeit von Christus auszugehen scheint, so ist diese doch durch den in der Kirche vorhandenen Geist vermittelt, und Schleiermacher identifiziert diesen Geist Christi, der im Grunde genommen

1) Der christl. Glaube I, § 75. 76. 77, § 59, Zusatz.
2) Der christl. Glaube II, § 100. 103.
3) Schleiermacher, Der christl. Glaube II, S. 143 f. S. 82 f.

mit dem Urbild des Menschen identisch ist, mit Christus. In Wahrheit eignen wir uns also das in Christo erschienene Prinzip an, das sich in seinem Geiste fortsetzt, der auf uns übergeht. D. h. wir erfahren dieselbe Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und die damit verbundene Seligkeit, die in Christus erschien [1]). Daß Schleiermacher eben auf diese religiös-ethische Wiedergeburt des Menschen selbst, für die es keine Stellvertretung giebt, das Hauptgewicht legt und von ihr die Aufhebung des Schuldbewußtseins abhängig macht, das ist es, worin Kant Schleiermacher beeinflußt. In Bezug auf die Frage, ob die Strafe getragen werden müsse, hat sich Schleiermacher die künstliche Theorie Kants von dem stellvertretenden Leiden des neuen Menschen für den alten zwar nicht angeeignet, aber doch den Gedanken aufgenommen, daß für den Wiedergeborenen die Leiden nicht mehr Strafen sondern Prüfungs- und Vollendungsleiden sind. Was die Vollziehung der Umkehr betrifft, so scheinen allerdings beide Männer stark zu differieren, sofern Kant sie der intelligiblen Freiheit, Schleiermacher der Einwirkung Christi oder seines Geistes, die durch die Gemeinschaft vermittelt ist, zuschreibt. Allein auch Kant stellt den Einfluß der Gemeinschaft auf die Anregung und Belebung der Freiheit nicht in Abrede. So bleibt nur die Differenz, daß Kant stärker die Freiheit, Schleiermacher stärker die göttliche Wirksamkeit hervorhebt. Aber auch hier darf man nicht übersehen, daß die Kräftigung des Gottesbewußtseins bedingt ist durch den Unlustimpuls, den seine Schwäche hervorruft, daß ferner auch bei Schleiermacher das Gottesbewußtsein aktiv werden muß und nicht in Passivität verharren kann. Die göttliche Wirksamkeit ist thatsetzend, also ethisch bestimmt. Der wiedergeborene Mensch ist aktiv, ähnlich wie für Christus alle Erfahrungen von außen, die sein Gefühl betreffen, nur Anzeiger für das sind, was er zu thun hat. Wie in ihm die Einheit des Gottesbewußtseins

1) A. a. O. II, § 87, 3. 100. 101. 104. Christi stellvertretendes Mitgefühl ist nicht genugthuend, und seine Genugthuung ist nicht stellvertretend, da auch wir das neue geistige Leben selbständig fortzusetzen haben S. 142 § 117. S. 246 wird von einem Sein Gottes in der Gemeinde, dem Gemeingeist wie von dem Sein Gottes in Christo geredet. Vgl. § 121—123. 124.

und der ethischen Aktivität unmittelbar gegeben ist, so soll es auch bei den Christen sein. Erinnern wir uns, daß die praktische Vernunft auch von Kant der Gott in uns genannt wird, so ist nach dieser Seite ebenfalls die Differenz so groß nicht wie es auf den ersten Blick aussieht. Der Hauptunterschied bleibt, daß Schleiermacher Christus als historischen Urheber des Heils zu betonen scheint, während für Kant in Christus ein sich stets wiederholender Prozeß nur angeschaut wird. Indes kann dieses Anschauen doch nach Kant anregend für die Bekehrung wirken, während andererseits Schleiermacher die Wirksamkeit Christi auf den Geist Christi in uns, das vollkommene Gottesbewußtsein zurückführt.

In Bezug auf die christologischen Vorstellungen hat Kant Schleiermacher ebenfalls beeinflußt. Denn was die Person Christi angeht, so hat Schleiermacher in ihm auch das Urbild der Menschheit gesehen, das erst die Idee der Menschheit realisiert [1]). Dasselbe hat Kant angedeutet, insofern auf ihn die Gründung des Reiches Gottes zurückgeht, sofern er die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit dargestellt hat in Beispiel und Lehre. Nur ist Kant der Meinung, daß diese Darstellung für uns nicht absolut notwendig sei, weil jeder dieses Urbild in der Vernunft hat. Für Schleiermacher würde aber der Satz auch gelten, daß das Urbild der teleologisch bestimmten Frömmigkeit als der Vernunft gemäß angesehen werden muß. Was aber die Art der Bethätigung des Urbilds angeht, so fordert Kant, daß es vorgestellt werden müsse als durchaus menschlich, um als Beispiel wirksam zu sein. Genau dasselbe verlangt Schleiermacher, daß Christus als Mensch mit vollem Gottesbewußtsein, der zugleich universal ethisch bestimmt ist, anzusehen sei, daß aber alle supranaturalen Zuthaten zu seinem Leben als irrelevant zu betrachten seien [2]); auch ihm kommt es

---

1) Schleiermacher, Der christl. Glaube II, § 89, 3, § 93.

2) A. a. O. § 94. Zur menschlichen Natur gehört auch ihre Differenzierung, so daß das Eigentümliche Christi auch der menschlichen Natur angehört. Er ist eine ursprüngliche That der menschlichen Natur. II, S. 45. Auch Christus gehört in den einen Naturzusammenhang. Wenn Schleiermacher von einer übernatürlichen Einwirkung bei Christi Entstehung redet, so ist das doch nur mit Bezug auf die Menschheit außer Christo gemeint. Von einer besonderen

lediglich auf das religiös-sittliche Urbild an; dagegen Freiheit von der Erzeugung, Freiheit vom Tode, jungfräuliche Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt haben keine Bedeutung für den Glauben. Beide gehen in der Christologie von der menschlichen Seite aus.

Was Christi Werk angeht, so hat Schleiermacher, wie gesagt, eine besondere Lehre darüber aufgestellt, während für Kant an sich jeder die Freiheit zur Umkehr und das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit in der Brust trägt, das Werk Christi also keine Bedeutung zu haben scheint. Indes hat Kant doch auch wieder zugegeben, daß Christus als Stifter der moralischen Religion zu betrachten sei, von dem sie ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten übergehen könne, daß die Anschauung des christlichen Prinzips in seiner Person gerade um des radikalen Bösen willen zwar nicht absolut notwendig aber doch praktisch nicht ohne Wert sei, um die Menschen zur intelligiblen Umkehr zu bewegen. Schleiermacher hat aber seinerseits das Werk Christi abgesehen von der Gründung der Kirche, in der sein Geist fortlebt, insofern er in deren Gliedern fortlebt, darin gefunden, daß er die Vollkräftigkeit seines Gottesbewußtseins und die Seligkeit den Gläubigen mitgeteilt hat. Sein Tod hat nicht als Sühnopfer sondern nur als höchster Beweis seiner ethisch-religiösen Gesinnung Wert. Also auch nach ihm ist das Werk Christi in die Subjekte verlegt, auch ihm kommt es wesentlich darauf an, daß wir durch die Mitteilung seines vollkräftigen Gottesbewußtseins erlöst und beseligt werden; und wenn wir schließlich fragen, ob seine fortwirkende persönliche Thätigkeit diese Aufgabe zu vollziehen habe, so tritt die persönliche Wirksamkeit Christi bei uns gegen die Wirksamkeit seines Geistes zurück, d. h. das, was

---

Aktion Gottes ist nicht die Rede, da Gottes Wirken unzeitlich ist. Es handelt sich um eine Empfänglichkeit der personbildenden Aktion der menschlichen Natur für göttliche Aktion II, S. 60, die aber immer dieselbe ist. „Man kann sagen, Christus sei als menschliche Person immer mit der Welt zugleich werdend gewesen." S. 62. Die menschliche Empfänglichkeit für Gott (das menschliche Gottesbewußtsein) entwickelt sich nach dem ewigen Ratschluß, nach dem, was von vornherein der menschlichen Natur einerschaffen ist, aber zeitlich in verschiedenen Momenten hervortritt. Vgl. II, S. 110 f.

Christus vorgelebt hat, soll von den andern erreicht werden, indem der göttliche Geist, der eben der Geist Christi ist, der auch der Geist der Gemeinde ist, uns mitgeteilt wird. Auch Schleiermacher bleibt schließlich nicht bei der historischen Person Christi, sondern kommt auf das in ihm erschienene Prinzip der Vollkräftigkeit des Gottesbewußtseins, wie es ein jeder in sich selbst zu erleben hat, und nimmt ebenso den Kantschen Gedanken an, daß dieses Prinzip dem Ideal der religiösen Vernunft entspreche und deshalb allgemein gültig sei. Insoweit er den historischen Christus stärker hervorhebt, macht sich bei ihm der herrenhutische Einfluß geltend. Auch die Art, wie Kant und wie Schleiermacher das Urteil Gottes über die Wiedergeborenen ansehen, ist nahezu identisch; nach Kant ist um des Sohnes Gottes willen alles gemacht, in ihm hat Gott die Welt geliebt, d. h. in seiner Gesinnung können wir hoffen, Kinder Gottes zu werden. Den Bekehrten aber sieht Gott so an, daß er die unendliche Entwickelung desselben überschauend diese Totalität anschaut und in dem neuen Menschen die Bürgschaft für die Überwindung des Bösen sieht oder personifiziert: in dem Sohne Gottes die Menschheit wohlwollend beurteilt. Ganz ähnlich nimmt Schleiermacher an, daß im Hinblick auf das Urbild der Frömmigkeit, in welchem die volle Gottesgemeinschaft hergestellt ist, Gott die Welt geschaffen hat und daß in dem Sohne Gottes Gott die Bürgschaft für die Vollendung des Menschengeschlechtes sehe und deshalb in ihm die Menschheit gnädig betrachte und die Sünde übersehe [1]), was aber auch nur derjenige wirklich aussagen kann, der wiedergeboren ist und in seinem kräftigen Gottesbewußtsein die Grundlage für diese Auffassung von Gott hat, dessen wohlwollende Gesinnung er eben erfährt.

---

1) Schleiermacher, Der christl. Glaube II, § 104 S. 134. Das Teilhaben an der Vollkommenheit Christi wird von Gott anerkannt als „ewig und absolut", wenn auch noch nicht in der Ausführung sondern nur im Antrieb unser Gottesbewußtsein kräftig ist. „Gott sieht die Gesamtheit der Gläubigen nur in ihm" S. 143. § 109, besonders S. 197 f. „Gott ist das menschliche Geschlecht angenehm in seinem Sohn". „Gott sieht alle Menschen in Christo" § 120, S. 280.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Schleiermachers Auffassung von dem Zentrum des Christentums sowohl nach der formalen Seite als der Idee der Religion gemäßer, auf freie Erfahrung gegründeter Religion als auch in seiner Bestimmtheit durch den Gegensatz von Sünde und Erlösung sehr wesentlich von Kant beeinflußt ist. Würde man dem entgegenhalten wollen, daß Kant Selbsterlösung, Schleiermacher Erlöstwerden fordere, daß Kant die Gnadenwirkungen beseitige, die Schleiermacher wieder einführe, daß Kant indeterministisch moralisch, Schleiermacher deterministisch religiös denke, so ist das freilich nicht völlig in Abrede zu stellen. Man könnte auch hinzufügen, daß Schleiermacher weit eher die Beeinflussung Spinozas als Kants zeige, sofern er eine mystische Grundlage des religiösen Lebens anerkenne, auch in der Erlösungstheorie das Mystische dem Magischen und Empirischen entgegensetze, während der praktische Glaube Kants die Mystik perhorresziere, daß bei ihm die Metaphysik die Basis der Religion bleibe, während bei Kant alle Religionsmetaphysik beseitigt werde. Das alles ist wie gesagt so klar auf der Hand, daß es nicht in Abrede zu stellen ist. Und doch glaube ich nachgewiesen zu haben, daß in der Art, wie Schleiermacher die Grundfragen stellt, wie er das psychologische Moment betont, wie er das Wesen des Christentums in concreto bestimmt, mutatis mutandis der Kantsche Einfluß stark spürbar ist. Diese mutanda liegen aber vor allem in der Verschiebung des Verhältnisses der ethischen Freiheit zur religiösen Abhängigkeit, denn beide erkennen beides an. Denn daß Kant schließlich die Religion als Ergänzung der Ethik braucht, beruht doch auf der Abhängigkeit des homo phaenomenon von dem Naturzusammenhang und seinen Gesetzen. Denn von diesem Naturzusammenhang muß er im Interesse der Freiheit annehmen [1]), daß er harmonisch mit den Gesetzen der praktischen Vernunft geordnet sei, während Schleiermacher von dieser unbedingten

1) Freilich ist nicht zu leugnen, daß wenn Kant strikte bei seinem kritischen Idealismus bliebe, er gar keinen Grund hätte, einen Gott zu postulieren, weil wir ja nur mit Erscheinungen zu thun hätten, also im wesentlichen mit Wirksamkeit auf unsere Gebilde, also auf uns selbst.

Abhängigkeit ausgeht, die aber doch zugleich als Gottesbewußtsein die ethische Ordnung in sich aufnehmen, ja ethischen Impuls geben soll. Während Kant nicht klar gezeigt hat, wie die in ihrem Gebiet selbstherrliche praktische Vernunft dazu kommt, doch schließlich wieder einen göttlichen Willen anzuerkennen, so hat Schleiermacher nicht klar gezeigt, wie mit der unbedingten Abhängigkeit doch noch die Aktivität des ethischen Lebens vereinbar sei. Daher wie gezeigt gelegentlich beide auch wieder in das entgegengesetzte Extrem übergehen, Schleiermacher das religiöse Gefühl selbst als ethisches Produkt ableitet und Kant die praktische Vernunft mit pantheistischem Anflug als den Gott in uns bezeichnet. Vieles, was sich an Differenzen in der Auffassung beider Männer vom Christentum findet, läßt sich auf diesen Gegensatz zurückführen, während andererseits bei Schleiermacher noch das historische und individuelle Moment eine größere Rolle spielt als bei Kant, ohne daß freilich Schleiermacher diesen Gedanken konsequent durchgeführt hätte, weil gerade hier die Kantsche Idee der rationalen allgemeingültigen Religion und ihres Urbilds auch für ihn in letzter Instanz maßgebend ist und er geradeso wie Kant die Religion in das Subjekt verlegt, ihr Wesen in der ethisch bestimmten Frömmigkeit findet, und ein rationales Ideal der Religion [1]) anerkennt, das im Christentum verwirklicht ist.

Die Verwandtschaft beider Männer macht sich aber nicht nur in der Auffassung des unmittelbaren religiösen und christlichen Bewußtseins bemerklich, wie dasselbe im Subjekt sich darstellt, sondern ebenso in der Auffassung der Gottheit und in der Art, wie das Subjekt zu der Gemeinschaft in Verhältnis gesetzt wird, endlich in manchen Punkten der Ethik.

Was den Gottesbegriff beider Männer angeht, so ist schon

---

1) Die Religion selbst ist im Gefühl eine Form der Thätigkeit der Vernunft in der Natur nach der Ethik, und die christliche Religion entspricht der menschlichen Natur, dem Urbild der Menschheit. Schleiermacher knüpft hier vielleicht an Irenäus und Athanasius an, insofern er annimmt, daß dieses Urbild nicht im Anfang der Schöpfung realisiert ist, sondern erst in Christus. Aber wenn man ihn in seiner Zeit betrachtet, so sind seine Gedanken mutatis mutandis gerade nach der rationalen Seite den Kantschen überraschend ähnlich.

in der Art, wie die Gotteserkenntnis begründet wird, eine starke Ähnlichkeit. Eine spekulative Erkenntnis Gottes kann es nach beiden nicht geben. Theoretisch ist nach Kant Gott regulative Idee, praktisch ist er Postulat der praktischen Vernunft, d. h. im Interesse der praktischen Vernunft vorausgesetzt, Gegenstand praktischen Glaubens. Auch Schleiermacher streitet die Gotteserkenntnis ab. Unsere Begriffe reichen nicht zu, ihn zu erkennen. Er ist über alle Gegensätze hinaus. Hier ist es noch ein Punkt, der Beachtung verdient. Kant stellt Gott im Interesse der theoretischen Vernunft als regulative Idee auf und faßt ihn so als die Idee des allerrealsten Wesens, in dem alle Realität vereinigt wäre, während Schleiermacher ihn als die gegensatzlose Einheit der Gegensätze auffaßt und die Welt als die Einheit der Gegensätze ihm entgegenstellt. Auch dieser Gegensatz ist nicht so tief greifend, wie es scheint. Das allerrealste Wesen soll dazu dienen, die Einheit der Welt zu garantieren; wir müssen so in unserer Erkenntnis verfahren, als ob es einen Gott gäbe. Dasselbe ist bei Schleiermachers Gottheit der Fall; auch sie garantiert die Einheit der Weltgegensätze, und wenn Schleiermacher die Gegensätze in der Welt als Unvollkommenheiten ansieht, so meint auch Kant, daß die Realitäten in der Welt auf Einschränkungen dieses All der Realität oder wie er sich selbst korrigiert, nicht auf Einschränkungen seiner selbst, sondern seiner Folge beruht [1]). D. h. dieses All der Realität wird als Ursache aufgefaßt, aus der die eingeschränkten Wesen der Welt hervorgehen. Der Grundgedanke ist also auch hier verwandt, daß die absolute Einheit als einschränkungslos und als Grund der Einheit der Welt vorgestellt wird. Nach Kant entsteht diese Idee, indem wir die Idee des Inbegriffs aller Erfahrungen, die uns die Sinne bieten, in die Idee des Inbegriffs aller Dinge überhaupt verwandeln und sie als die kollektive Einheit eines Ganzen auffassen, die wir zuerst realisieren, dann hypostasieren, zuletzt personifizieren [2]). Wir über-

---

1) Kritik der reinen Vernunft, 2. Bd., S. 451 f. Schleiermacher, Dialektik.

2) Kritik der reinen Vernunft, 2. B., S. 455.

sehen dabei, daß unsere Begriffe ohne Anschauung nichts ausrichten können, wir also die Realität nur in der sinnlichen Anschauung haben können. Kant hat daher alle Gottesbeweise beiseite geschoben, den ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen, und zwar deshalb, weil der bloße Begriff Gott nicht erreicht. Wenn Schleiermacher Gott die gegensatzlose Einheit nennt, so geht er dabei von einem ähnlichen Grundsatz in Bezug auf unser Begriffsvermögen aus; unsere Begriffe kommen nicht über die Gegensätze hinaus; eben deshalb ist Gott unserem Erkennen nicht zugänglich. Er hebt hervor, daß unser Denken an die Organisation gebunden sei, nur im transcendentalen Gebiete könnte man eine Sonderung dieser Elemente gewinnen, und erhielte dann Begriff Gott und Chaos, aber beide Begriffe können wir nicht mehr denken, im ersten ist die organische, im zweiten die intellektuelle Seite negiert, und beides übersteigt unser wirkliches Denken [1]). Das ist doch ebenso, wie wenn Kant sagt, weil wir keine sinnliche Anschauung von Gott haben, können wir nichts von ihm wissen. Bei Schleiermacher ist die organische Seite unseres Denkens im Gottesbegriff negiert, d. h. die sinnliche, empirische, ohne die wir eben nicht erkennen können. Kant hat statt der theoretischen Beweise den moralischen Gottesbeweis in der Form anerkannt, daß Gott als Postulat der praktischen Vernunft im praktischen Interesse geglaubt werden muß. Auch in dieser Hinsicht stimmt ihm Schleiermacher zu, wenn er sagt, „wir bedürfen ebenso gut eines transcendentalen Grundes für unsere Gewißheit im Wollen als für die im Wissen“. „Der Grund der Zusammenstimmung unseres Wollens zum Sein, daß nämlich ... das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens annimmt, dazu liegt der Grund in der transcendentalen Identität des Idealen und Realen“ [2]). Was Kant als die Forderung der praktischen Vernunft ansieht, einen Gott, der die Harmonie von Sitten- und Naturgesetz garantiert, das findet Schleiermacher in der letzten Identität garantiert.

---

1) Schleiermacher, Dialektik von Jonas, § 114, S. 60.
2) Dialektik, § 214, S. 150.

Wenn ferner Kant doch auch mehrfach darauf hingewiesen hat, daß die theoretische und praktische Vernunft schließlich eine Vernunft[1]) sein müssen, ja wenn er sagt, der Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft beruhe nur auf unserer Anlage, bei der Anschauung und Begriff auseinanderliegen, man könne aber eine vollkommenere Vernunft denken, in welcher dieser Gegensatz aufhöre[2]), so ist das auch mit Schleiermachers Satz übereinstimmend, daß „der transcendentale Grund für unsere Gewißheit im Wollen und Wissen nicht verschieden sein könne". Wenn Schleiermacher in dem zugezogenen Paragraphen tadelt[3]), daß Kant nur die moralische Seite als die Wurzel des Gottglaubens habe gelten lassen, so übersieht er dabei, daß Kant für die Erkenntnis Gott als regulative Idee ebenfalls vorausgesetzt hat und daß er schließlich auch beide Seiten in der Kritik der Urteilskraft wenigstens hypothetisch zu einer Einheit zusammenschließt und den ganzen Unterschied des Theoretischen und Praktischen nur in unserem Erkenntnisvermögen begründet findet[4]). Wenn Schleiermacher den transcendentalen Grund „nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, im Gefühl"[5]) findet, so ist darin eine Differenz von Kant anzuerkennen. Nur ist der Gedanke Schleiermachers doch von Kant insofern angeregt, als Schleiermacher auf die hinter dem Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft, Erkennen und Wollen zurückliegende Einheit zurückgeht, was Kant selbst auch verschiedentlich angedeutet hatte, ohne freilich wie Schleiermacher wollte, im Gefühl, diese Identität, diese höchste Einheit wirklich zu erreichen. Sieht man indes darauf, daß dieses Gefühl nach Schleiermachers Ethik selbst eine Erscheinungsform der Vernunft ist, so würde das Gefühl hier die Form der Vernunft repräsentieren, welche uns in den Stand setzt, die Realität der übersinnlichen höchsten Einheit zu erfahren. Kant glaubte uns dies

---

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 8. Bd., S. 8.
2) Kritik der Urteilskraft, 4. Bd., S. 292.
3) Dialektik § 214 S. 150.
4) Vgl. Kritik der Urteilskraft, 4. Bd., S. 252 f.
5) Vgl. Dialektik a. a. O., S. 151, § 215.

versagt, da wir theoretisch nur eine regulative Idee von Gott, praktisch nur ein Postulat Gottes aufstellen können. Indem er selbst aber diesen Gegensatz nur auf die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens zurückführte und ein Erkenntnisvermögen als möglich dachte, das über diesen Gegensatz hinausgehe, der nur auf dem Gegensatz von Begriff und Empfindung = Anschauung beruhen sollte, hat er doch Schleiermacher vorgearbeitet, insofern als Schleiermachers Gefühl oder unmittelbares Bewußtsein eben die Indifferenz des theoretischen und praktischen Faktors darstellt, von der Kant redet. Kurz, was Kant uns versagt glaubte, die unmittelbare Einheit von Praktischem und Theoretischem, die Einheit der Gegensätze in unserem Bewußtsein, das glaubt Schleiermacher in dem Gefühl zu finden. Wenn ferner nach Kant die Indifferenz des theoretischen und praktischen Faktors einer höheren Vernunft zugeschrieben werden muß, welche als Ursache in einer intelligiblen mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet werden müßte, in welcher nicht physisch zufällig wäre, was moralisch notwendig ist, in der das Physische und Moralische eins wäre [1]), so stimmt das mit Schleiermachers Gottesvorstellung als der letzten gegensatzlosen Einheit auch dieser Gegensätze. Man beachte ferner, wie Schleiermacher in seiner Ethik auch die Vollendung darin sieht, daß Physik und Ethik zusammenfielen, was aber in Wahrheit nur in der Indifferenz, wo der Unterschied zwischen Praktischem und Theoretischem aufhört, der Fall sein könnte, in der Empirie aber niemals erreicht wird [2]).

Was aber den Inhalt des Gottesbegriffs angeht, so stimmen beide darin überein, daß sie einmal eine wirkliche Erkenntnis Gottes in Abrede stellen, sodann aber die Aussagen über Gott praktisch orientieren, indem der eine von Gott das aussagt, was im moralischen Interesse von ihm geglaubt werden muß, der

---

1) Vgl. Kritik der Urteilskraft, 4. Bd., S. 252 f. Meinen Aufsatz in den Kantstudien 1899, S. 278 f.

2) Entwurf des Systems der Sittenlehre ed. Schweizer, S. 27 § 48. S. 37. In der Vollendung ist Physik Ethik und Ethik Physik.

andere das aussagt, was in der Erfahrung des Christen aus der Modifikation des Gottesbewußtseins durch das mit demselben verbundene Welt- und Selbstbewußtsein sich ergiebt. Da ist es nun merkwürdig, wie beide Männer, während sie an sich Gott über alle Gegensätze und Einschränkungen hinausliegend vorstellen — Kant als das All der Realität ohne alle Einschränkungen und als die Indifferenz von theoretischer und praktischer Vernunft, Schleiermacher als die gegensatzlose Einheit der Gegensätze, als die Indifferenz — Gott von dem praktischen Interesse aus näher bestimmen und darin in wesentlichen Punkten übereinstimmen. Kant kommt von seinem moralischen Interesse auf das Postulat eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens. Es muß ein oberster Wille sein, der allgewaltig, allwissend, allgegenwärtig, ewig sein muß. Kant fordert einen solchen Gott, weil die Vernunft die Forderung stelle, daß der moralischen Vollkommenheit die Glückseligkeit entspreche. Demgemäß nennt Kant die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit als Würdigkeit glücklich zu sein in genauem Verhältnis steht, das Ideal des höchsten Gutes. Die Vernunft kann nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Gutes den Grund der praktisch notwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Gutes, einer moralischen Welt antreffen [1]. Also zu der Möglichkeit des höchsten Gutes in der Welt müssen wir ein moralisches heiligstes, allvermögendes Wesen annehmen [2]. Dieser Gott muß Gesetzgeber, Regierer, Richter, Herzenskündiger, Selichmacher sein; ebenso aber muß angenommen werden, daß die Natur dem höchsten Zwecke entsprechend beschaffen sei; die theoretische Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Natur muß also dem praktischen Interesse untergeordnet werden, so daß die Naturforschung in letzter Instanz eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke bekommt [3];

1) Kritik der reinen Vernunft, 2. Bd., S. 620—631.

2) Religion &c., 10. Bd., S. 5. 77. 84 f. 138 f. 168 f. Kritik der praktischen Vernunft, 8. Bd., S. 264 f.

3) Kritik der reinen Vernunft, 2. Bd., S. 629.

und wenn er auch in der Kritik der Urteilskraft die teleologische Naturbetrachtung als eine rein subjektive bezeichnet, so kann er das doch nicht völlig durchführen. Insbesondere zeigt er, daß die Teleologie der Natur mit der Teleologie der Moral zusammenstimmt. Ebenso führt er in der Kritik der praktischen Vernunft aus, daß diese den Primat über die theoretische Vernunft habe und daß „es doch ein und dieselbe Vernunft [1]) sei, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht nach Prinzipien a priori urteilt". So habe denn auch die spekulative Vernunft die praktischen Postulate, insbesondere Gott anzuerkennen und ihre theoretischen Ideen, insbesondere ihre regulative Gottesidee mit ihnen zu verknüpfen, wodurch nicht eine Gotteserkenntnis im strengen Sinne, aber doch eine Erweiterung des Gebrauches der theoretischen Vernunft in praktischer Absicht stattfindet.

Sieht man auf die Eigenschaftslehre, so hat Kant im Interesse der praktischen Vernunft Gott nicht bloß Intelligenz, sondern auch guten Willen und Macht zugeschrieben. Gott ist infolge davon Regierer, er wirkt also als Vorsehung, und Kant weist im Gegensatz zu den griechischen Philosophen besonders darauf hin, daß das Christentum als das höchste Gut nicht bloß das moralische Verhalten, sondern auch die mit demselben verbundene Glückseligkeit ansieht. „So führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes als das Objekt und den Endzweck der praktischen Vernunft zur Religion, das ist zu der Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote." Ja, indem Kant Gott als den Urheber des abgeleiteten höchsten Gutes praktisch postuliert, schreibt er ihm auch Liebe zu und Gnade. Denn er ist nicht bloß gerecht, sondern er hat die Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinem Gesetze adäquat sind, und er ist gnädig, sofern er den neuen Menschen und seine Leiden als stellvertretend für die Sünden des alten ansieht und die noch vorhandene Unvollkommenheit des empirischen Menschen um des neuen Menschen willen übersieht [2]). Von hier aus hat er sich mit der christlichen

1) Kritik der praktischen Vernunft, 8. Bd., S. 260.
2) Religion ꝛc., 10. Bd., S. 175. 88.

Trinitätslehre auseinandergesetzt. Gott als der Liebende in diesem Sinne ist der Vater, insofern er sich sodann in einer Idee, die alles enthält, dem Urbild der Menschheit darstellt, kann man ihn den Sohn nennen, sofern er endlich sein Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung des Wohlgefallens einschränkt und sich als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, ist er der Geist. Durch den Geist wird also die Liebe Gottes als Seligmachers mit der Gottesfurcht vor ihm als Gesetzgeber verknüpft [1]). Diese Kantische Gotteslehre beschäftigt sich also einmal damit, die Gerechtigkeit und Liebe Gottes so zu verknüpfen, daß Gott als Seligmacher zugleich die Bedingung der Seligkeit in dem moralischen Verhalten findet, und die Trinitätslehre deutet er so, daß sie die verschiedenen Beziehungen Gottes zu der Menschenwelt darstellt, der Vater Gott als den, der die moralische Menschheit liebt; der Sohn, sofern er sich in dem Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit darstellt —, die Idee des Gott wohlgefälligen Menschen geht von Gottes Wesen aus, ist von Ewigkeit her [2]); Gott spiegelt sein Wesen in diesem Sohn — der Geist, sofern Gott als Seligmacher zugleich in dem moralischen Wesen die Bedingung der Seligkeit findet, also die Action des Vaters mit der des Sohnes verknüpft, oder sofern in uns die Liebe zu Gott mit der Gottesfurcht, das Bewußtsein von Gott als Seligmacher mit dem Bewußtsein von dem Sohne Gottes, dem Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit verbunden ist. Diese Vorstellung ist deshalb beachtenswert, weil sie im praktischen Interesse nur eine ökonomische Trinitätslehre kennt, eine Lehre von der Art, wie Gott im praktischen Interesse sich uns darstellt, als Seligmacher, als sich offenbarend im Sohn, in dem Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit und beides so, daß Gott Seligmacher nur dann ist, wenn wir das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit uns aneignen, daß er Vater nur für die ist, die den Sohn in sich aufgenommen haben, die das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit sich angeeignet haben

1) Religion 2c., 10. Bd., S. 175.
2) Religion 2c., 10. Bd., S. 69.

und insofern Gott als Geist in sich haben, als sie wissen, daß Gott sie selig macht, wenn sie das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit in sich aufnehmen.

Schleiermachers Gotteslehre ist in mancher Hinsicht von Kant different. Im allgemeinen aber stimmt er Kant insofern zu, als auch nach ihm alle Eigenschaften Gottes subjektiv bestimmt sind [1]. Wenn nun Schleiermacher Kant auch tadelt [2], daß er Gott nur nach dem moralischen Interesse bestimmt habe und auch da noch mit eudämonistischem Beigeschmacke, so hat er selbst doch geradeso wie Kant im praktisch-christlichen Interesse die moralischen Eigenschaften Gottes in den Vordergrund gestellt und nur die weise Liebe der Gerechtigkeit und Heiligkeit vorgezogen. Eben darin stimmen beide überein, daß sie beide annehmen, über Gott könne man eigentlich kein Wissen haben und doch beide im praktischen Interesse Gott moralische wie metaphysische Eigenschaften, Allmacht, Allwissenheit u. s. w., zuschreiben. Auch die Art, wie von beiden die Allmacht aufgefaßt wird, ist insofern übereinstimmend, als sie dieselbe nicht auf die Schöpfung vorwiegend beziehen [3], sondern auf die beständige zeitlose Kausalität Gottes, vermöge deren Gott als Urheber des Naturgesetzes und der moralischen Weltordnung angesehen wird, also in dem „Naturzusammenhang“ Gottes Aktion als die den Naturzusammenhang bedingende aufgefaßt wird, und zwar in dem Sinne, daß dieser Naturzusammenhang mit dem höchsten Zweck der Welt, dem Reich Gottes, harmoniert [4]. Was sodann die Eigenschaften moralischer Art betrifft,

---

1) Der christl. Glaube I, § 50. „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott selbst bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein auf ihn zu beziehen.“ Dialektik S. 159, Vorlesung von 1818.

2) Vgl. Dialektik S. 151. „Auch hat Kant die moralische Seite nicht ganz recht aufgefaßt, weil sein Begriff von Glückseligkeit zu gemein ist.“

3) Kant, Religion 2c. S. 171.

4) Vgl. Glaubenslehre I, § 54, 55, § 51 S. 264. „Die schlechthinnige Ursächlichkeit kann nur so beschrieben werden, daß sie einmal von der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesetzt, andererseits dem Umfange nach ihr gleichgesetzt wird.“

vorgestellt wird, als gerecht und heilig [1]), sofern die christliche Erfahrung der Erlösung zum Ausdruck kommt, als weise Liebe bezeichnet. Die göttliche Heiligkeit hat Schleiermacher auf die Sünde bezogen, indem er die Heiligkeit als die göttliche Ursächlichkeit definiert, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist. Er fügt hinzu, daß die Heiligkeit Gottes die für das menschliche Gesamtleben gesetzgebende Ursächlichkeit sei. Das stimmt ganz damit, daß Gott nach Kant Gesetzgeber und zwar für das Volk Gottes sein soll. Ebenso aber ist mit der Heiligkeit Gottes Mißfallen am Bösen verbunden, in dem Sinn, daß wir Gott uns als Mißfallen am Bösen habend vorstellen, oder das göttliche Mißfallen ist die göttliche Bewirkung des Mißfallens über das Böse in den Handelnden mittels des Gewissens und des Gesetzes. Auch das stimmt mit Kants Richtung überein, die das Gottesbewußtsein rein subjektiv im praktischen Interesse versteht. Wie bei Schleiermacher das in uns vorhandene Gottesbewußtsein gegen seine Schwäche reagiert und ein Gefühl der Unlust hervorruft, das uns Gott als heilig, als Mißfallen habend an unserer Sünde erscheinen läßt und erst bewirkt, daß uns die Sünde voll zur Sünde wird, während er in uns zugleich gegen dieselbe reagiert, und damit die Möglichkeit der Umkehr setzt, so läßt auch Kant das moralische Gesetz in uns gegen das Böse reagieren und damit den Anstoß zur Umkehr gegeben sein, was auf Gott bezogen so aufzufassen ist, daß er an der Übertretung des Gesetzes Mißfallen hat. Freilich legt Kant noch mehr als auf die Eigenschaft der Heiligkeit auf die Eigenschaft der richtenden und vor allem der vergeltenden Gerechtigkeit Gewicht. In Bezug auf die Auffassung der Gerechtigkeit Gottes sind Kant und Schleiermacher insofern einverstanden, als beide die göttliche Gerechtigkeit im wesentlichen in der Verknüpfung des Bösen mit der Strafe finden. Schleiermacher sagt: „Die Gerechtigkeit ist die Ursächlichkeit Gottes, kraft deren im Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammen-
so hat Schleiermacher Gott, sofern er im Verhältnis zur Sünde

1) A. a. O. § 83. 84.

hang des Übels mit der wirklichen Sünde gesetzt ist" [1]). Die Erläuterung dieses Satzes zeigt, daß es hauptsächlich die geselligen Übel sind, welche als Strafe angesehen werden können, während die natürlichen Übel nur von unserem sündigen Bewußtsein als Strafen gedeutet werden [2]), worin er im Grunde Kants Ansicht wiederholt [3]). Darin freilich differiert Schleiermacher von Kant, daß es ihm um die Vergeltung bei der Strafe weniger zu thun ist. Was uns die Übel zur Strafe macht, ist nicht der Gedanke der göttlichen Vergeltung, sondern das Bewußtsein der Strafwürdigkeit. Indes sind beide Männer auch hier nicht soweit auseinander. Wenn nach Schleiermacher das Bewußtsein der Strafwürdigkeit das Erzeugnis der göttlichen Gerechtigkeit in der menschlichen Seele ist, so ist auch bei Kant der Gedanke strikte durchgeführt, daß von der subjektiven Beschaffenheit des Menschen seine Würdigkeit, gestraft zu werden, abhängt, daß der Stachel der Strafe das Bewußtsein ist, daß Gott als gerechter uns der Strafe wert taxiert, oder daß wir uns Gottes Gerechtigkeit so vorstellen müssen, daß er uns als strafwürdig ansieht; kurz, die göttliche Gerechtigkeit wird mit dem Schuldbewußtsein verknüpft. Gerade das persönliche Schuldbewußtsein ist der Grund, weshalb wir Gott als gerecht strafend vorstellen, und wenn Schleiermacher auch hervorhebt, daß die strikte Korrespondenz zwischen Sünde und Strafe nicht bei den Einzelnen könne gefunden werden, sondern nur im Zusammenhang der Menschheit, so leugnet er darum doch nicht, daß wenn nicht jeder Einzelne sich für strafwürdig hielte, er gar keine Vorstellung von Gottes Strafgerechtigkeit hätte. Daß andererseits diese Idee der Gerechtigkeit nach Schleiermacher mit der Gnade zusammengenommen werden muß, daß dieselben Leiden für den Begnadigten nicht mehr Strafen sind, sondern Prüfungs- und Vollendungsleiden, das hat Kant auch hervorgehoben, wenn er sagt, für den neuen Menschen seien die Übel Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung im Guten, wodurch übrigens

---

1) Der christl. Glaube I, § 84.
2) Der christl. Glaube I, S. 468 f.
3) Religion ꝛc. S. 85 f. Anm.

erst recht die gänzliche Abhängigkeit der Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit vom Zustade des Subjekts sich offenbart. Wenn Kant die göttliche Gerechtigkeit auch in der Belohnung des Guten findet, so differiert Schleiermacher hier insofern, als für das christliche Bewußtsein diese Belohnung nicht als Gerechtigkeit, sondern als Gnade aufgefaßt wird. Übrigens hebt Kant auch hervor, es sei Gnade, daß bei der Unvollkommenheit des empirischen Menschen Gott das Verdienst des neuen Menschen so ansieht, als wäre er auch empirisch betrachtet nicht im Werden, sondern schon vollkommen [1]). Seine Idee einer Glückseligkeit und Würdigkeit in rechtes Verhältnis setzenden göttlichen Gerechtigkeit endet also auch in der Vorstellung der Gnade. Was die Eigenschaften der Weisheit und Liebe Gottes angeht, so hat Schleiermacher [2]) auch hier Ähnlichkeiten mit Kant. Schleiermacher sagt einmal in der philosophischen Ethik [3]), Liebe sei Seelewerdenwollen der Vernunft; so wird Gott vergleichsweise Liebe genannt, insofern er als beseelendes Prinzip vorgestellt wird. Das ist nun freilich mystisch und scheint mit Kant wenig zu stimmen. Allein wenn man erwägt, daß für Kant Gott Liebe ist, sofern er Beseliger ist und das Seligmachen nur durch die Anpassung der Natur an die moralische Vernunft zu stande kommt, so ist das doch der Schleiermacherschen Idee durchaus verwandt, daß die Liebe sich zeigt in der Beseelung der Natur durch die Vernunft. Denn damit ist auch die Einheit der Natur und Vernunft gegeben, was in letzter Instanz durch den aktiven christlichen Geist, den Geist Gottes im Menschen zu stande kommt. Gott zeigt sich als Liebe, indem er sich mitteilt und als das die Welt durch den christlichen Geist beseelende Prinzip aufgefaßt wird [4]). Sodann sei

---

1) „Es ist immer nur ein Urteilsspruch aus Gnade, obgleich . . der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um des Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden.“ Religion ꝛc. 10. Bd., S. 88.

2) Der christl. Glaube II, § 164–169.

3) ed. Schweizer, S. 364 § 303.

4) Wollte man einwenden, daß der Unterschied Schleiermachers von Kant ja gerade darin bestehe, daß ersterer eine positive, produktive Wirksamkeit auf die Natur annehme, was bei Kant nicht der Fall sei, so ist darauf hinzu-

darauf hingewiesen, daß wenn Schleiermacher sagt [1]), Gott sei seinem Wesen nach Liebe, die Liebe sei dem Wesen Gottes gleichzusetzen, er das ausdrücklich nur so meint, daß für den Standpunkt des Christen diese Aussage allein Gültigkeit hat, da die Gerechtigkeit und Heiligkeit schließlich wie die Allmacht doch unter den Gesichtspunkt des letzten Zieles der Erlösung (und der Realisierung des Gottesreichs) zu stellen sei; das Bewußtsein der Erlösung haben wir unmittelbar und „da dieses der Grund ist, auf den wir alles andere Gottesbewußtsein auftragen, repräsentiert es uns natürlich das Wesen Gottes". Mutatis mutandis stimmt das doch mit Kant wenigstens insofern überein, als für letzteren das Wesentliche des Gottesglaubens auch Liebe ist, insofern Gott so vorgestellt wird, daß er es den Menschen ermöglicht, ihre mit der Moralität verbundene Glückseligkeit in seinem Reiche zu erlangen und zwar trotz des radikalen Bösen. Gott ist „Seligmacher", aber unter der Bedingung der moralischen Umkehr, die er aber selbst auch mit herbeiführt, insofern das strafende Gewissen Gott als Mißfallen habend an dem Bösen vorstellt. So hat Kant, wenn er Gott einen gütigen Regierer nennt und einen gerechten Richter, doch auch die Liebe mit der Gerechtigkeit so zu verbinden gesucht, daß wir uns als zum Reiche Gottes berufen und verantwortlich ansehen können, und daß Gott als Richter zugleich die Gnade walten läßt, insofern, wenn wir nur die Umkehr vollziehen, er über unsere empirischen Mängel wegsieht [2]), und daß Gott schließlich Seligmacher ist. Wenn freilich Schleiermacher eine allgemeine Erwählung zum Heil anzunehmen geneigt ist, so weicht er von Kant hierin ab, da dieser zwar zugiebt, daß wir die Berufung in uns haben, auch daß wir die Verheißung in uns finden, Gott genug thun zu können, insofern wir die intelligible Umkehr vollziehen, aber die Freiheit so stark betont, daß er von

weisen, daß wenn Kant wirklich einen Dualismus zwischen Vernunft und Natur hat, was ihm ja für die Ethik Schleiermacher vorwirft, er doch gerade in der Religion durch Gottes Herrschaft über die Natur, die er als moralischer Gesetzgeber hat, diesen Dualismus überbrücken will.

1) Der christliche Glaube II, S. 517—519.

2) Kant, Die Religion ꝛc., S. 171—176.

einer allgemeinen Erwählung zum Heil nicht reden kann. Auch tritt bei Kant die Vergeltung, seiner Lehre von der Freiheit gemäß, stärker hervor als die Gnade, die Gnade ist gleichsam nur die Ergänzung der Gerechtigkeit, während bei Schleiermacher schließlich die Gerechtigkeit der Gnade untergeordnet ist, insofern das Bewußtsein der Strafwürdigkeit und das böse Gewissen, um deren willen Gott als gerecht und heilig erscheint, nur Mittel zur Erlösung sind, also pädagogischen Zweck haben. Dies letztere nimmt zwar Kant auch an, aber er betont doch daneben die Gerechtigkeit als vergeltende. Was endlich die Trinitätslehre angeht, so ist die Schleiermachersche Ablehnung der immanenten Trinitätslehre basiert auf seiner Vorstellung von Gott, der über allen Gegensätzen steht, und in dieser Ablehnung stimmt er Kant völlig zu. Wenn er die Trinität in der Art findet, wie Gott sich in der Welt offenbart, so stimmt auch das mit Kant zusammen. Ihm entsteht die Trinitätslehre aus dem Bewußtsein, daß Gott neben seinem Sein in der Welt sein Sein in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen hat. Das ist mutatis mutandis auch nicht viel anders, als wenn Kant sagt, Gott sei als liebender Seligmacher, Vater; sofern er die Menschen mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens als seinem Gesetz adäquat „in dem Sohn“ ansieht. Denn auch für Schleiermacher ist Gott Liebe, sofern er die Menschen in Christo anschaut und die Welt als sein Reich bestimmt hat. Ebenso findet Kant in Christus, dem Sohn Gottes, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit repräsentiert, und Schleiermacher redet von einem Sein Gottes in Christus, weil er vollkommenes Gottesbewußtsein mit voller moralischer Aktivität gehabt habe, den Geist findet Schleiermacher in Gott, sofern Gott in der Gemeinde und in ihren Gliedern aktiv ist. Kant sagt, durch den Geist werde unsere Gegenliebe zu Gott mit der Gottesfurcht vereint, d. h. wir wissen, daß Gottes Liebe zu uns und unsere Gegenliebe dadurch bedingt ist, daß in uns das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit realisiert ist; das heißt doch in der That auch nur, Gott ist für uns Geist, sofern wir seinen moralischen Geist in uns aufnehmen, oder seinen moralischen Willen uns aneignen. Der Unterschied zwischen Kant und

Schleiermacher ist also auch hier nicht in der allgemeinen Überzeugung von der bloß ökonomischen Bedeutung der Trinität, sondern nur darin, daß Schleiermacher als Herrnhuter den historischen Christus stärker betont als Kant, für den er nur das Symbol der gottwohlgefälligen Menschheit ist, und daß er der Mystik mehr Raum läßt als Kant und deshalb Gott als Geist der Seele immanent denkt, während Kant den göttlichen Geist in der Übereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen zu sehen geneigt ist, endlich daß Schleiermacher den Geist als Gemeingeist stärker betont. Daß aber diese Differenzen auch nicht so stark sind, wie es scheint, haben wir schon oben insofern gesehen, als Schleiermacher in Christus schließlich auch das Prinzip von seiner historischen Erscheinung unterscheidet, und als Kant ebenso auch wieder die praktische Vernunft mystisch den Gott in uns nennt. Was aber die Betonung der Gemeinschaft angeht, so ist auch diese Differenz nicht so groß. Zu diesem Zweck sehen wir noch auf den Begriff des Reiches Gottes und der Kirche bei Kant und Schleiermacher.

Kant ist nicht bei dem moralischen Subjekte stehen geblieben. Er hat schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten darauf hingewiesen, daß der Begriff eines jeden vernünftigen Willens, der sich als allgemein gesetzgebend betrachten muß, auf den Begriff eines Reiches der Zwecke führe [1]). Ein Reich ist die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Das Grundgesetz ist, daß keiner jemals bloß als Mittel sondern immer zugleich als Zweck an sich selbst behandelt werden soll. So ergiebt sich ihm ein Reich der Zwecke, ein Ganzes aller Zwecke sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag. Kant geht also von dem einzelnen zur Gemeinschaft fort und fordert noch dazu, daß dieses Reich der Zwecke als ein Reich der Natur zugleich sich müsse ansehen lassen, womit ja durchaus sein Begriff von dem höchsten abgeleiteten Gut zusammenstimmt, der eine moralische Welt enthält. Wir haben

---

1) 8. Bd., S. 63 f.

schon oben gesehen, wie Kant dieses Reich unter Gott stellt, damit das abgeleitete höchste Gut durchgeführt werden kann; daher er von einem Volke Gottes unter moralischen Gesetzen redet. Man kann hieraus sehen, was es mit dem Vorwurf auf sich hat, den man Kant gemacht hat, er habe das Subjekt einseitig betont und die Gemeinschaft zurückgestellt. Das kann doch nur in dem Sinne gelten, daß er die Gemeinschaft aus dem Aufeinanderwirken der Subjekte entstehen läßt, die einmal die Rechtspflicht und die Pflicht der Achtung, sodann aber auch die Liebespflicht gegeneinander zu üben haben, wie er in der Rechtslehre und Tugendlehre des Weiteren ausführt. Er setzt sich damit denen entgegen, die das soziale Element dem Persönlichen überordnen, womit Kant entschieden auf der protestantischen Seite steht. Es ist auch nicht selten zu hören, daß der Rationalismus kirchenauflösend gewirkt habe; von Kant kann man das nicht sagen. Geradeso wie er es für Pflicht erklärt, aus dem vorrechtlichen Naturzustand in den geordneten Rechtsstand des Staates einzutreten, so fordert er auch, daß die Menschen aus dem ethischen Naturzustand in ein ethisches gemeines Wesen eintreten [1]. Abgesehen von der Idee des Reiches Gottes hat Kant die Notwendigkeit eines ethischen gemeinen Wesens aus dem radikalen Bösen abgeleitet. Gerade weil aus der Gemeinschaft dem Menschen so viel Böses entgegenwirkt, ist eine zur Verhütung des Bösen und Beförderung des Guten abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten. Eine solche kann ein ethischer Staat genannt werden, ein Reich der Tugend. Es besteht nach Kant geradezu die Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst, eine solche Gemeinschaft zu gründen die aber die Idee eines höheren moralischen Wesens voraussetzt, durch dessen allgemeine Veranstaltung die unzulänglichen Kräfte der einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Es bedarf eines Volkes Gottes unter ethischen Gesetzen [2]. Es

1) Religion ꝛc. S. 109 f.
2) A. a. O. S. 116 f.

kommt also hier an auf eine Gemeinschaft, welche die Pflege der Moralität zur Folge hat, die nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß dieselbe ein unsichtbares Haupt hat, das Herzenskündiger und moralischer Weltherrscher ist. Es ist hier äußerlich angesehen eine Republik unter Tugendgesetzen, insofern alle Glieder derselben gleich sind, aber ihr Gesetzgeber ist Gott, der nach Art der Hausgenossenschaft als Vater vorzustellen ist, während die Glieder untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensgemeinschaft treten. So ist nach Kant die Kirche vorzustellen. Die Kirche ist also keineswegs von Kant abgelehnt, sondern nach ihm gefordert, wenn er allerdings auch die Kirche als ethisch bestimmte vor allem ins Auge faßt. Das kann man besonders daran erkennen, daß er über die Art der göttlichen Wirksamkeit in der Kirche sich im Grunde dahin ausspricht, daß jeder, so viel an ihm sei, zur Förderung der Kirche beizutragen und das Übrige Gott zu überlassen habe. Der göttliche Wille sei, daß wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen [1]). Fürs Praktische ist Kant ja immer der Meinung, daß wir den Anfang nicht mit dem machen sollen, zu glauben an das, was Gott für uns gethan hat, sondern mit dem, was wir thun sollen, um des ersteren würdig zu werden. Nichtsdestoweniger ist ihm die Idee Gottes auch für die Kirche nicht überflüssig, weil sie allein die Beruhigung giebt, daß unsere Bemühungen von Erfolg sein werden. Kant hat die Idee der Kirche genauer gezeichnet. Zunächst fordert er als das Grundgesetz der Kirche die Freiheit, d. h. die Abwesenheit von allem Zwang. Dadurch unterscheidet sie sich vom Staate; denn da es bei letzterem nur auf die äußeren Handlungen ankommt, daß die Freiheit von jedermann mit jedermanns Freiheit in den äußeren Handlungen bestehen kann, ist hier das Gebot der Legalität; da diese auch ohne Gesinnung durchgeführt werden kann, so kann hier Zwang angewendet werden. Das ist in der Kirche unmöglich, weil die Kirche es mit der freien Gesinnung zu thun hat. Aus dieser Einheit folgt natürlich auch die grundsätzliche Gleich-

---

1) A. a. O. S. 125 f.

heit ihrer Glieder. Kant hat die sichtbare und die unsichtbare Kirche unterschieden; letztere ist ihm eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren moralischen Weltordnung, während die sichtbare Kirche die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen ist, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Hiernach ist also die sichtbare Kirche nicht etwa die unvollkommene Erscheinung der unsichtbaren, sondern die Realisierung des Ideals in vollkommener Weise. Kant muß natürlich von der sichtbaren Kirche in diesem Sinne die empirische Erscheinung der Kirche als den unvollkommenen Beginn der Realisierung der wahren Kirche unterscheiden, die Fichte die Notkirche genannt hat. Von der sichtbaren Kirche in seinem Sinn [1]) sagt er nun eine Reihe von Prädikaten aus, einmal ihre Allgemeinheit, daß sie nämlich in ihrer *wesentlichen* Absicht allgemeingültige Grundsätze hat, so viel sie in zufälligen Meinungen auch geteilt ist; sie soll also keine Sektenspaltung haben, weil ihr Grundprinzip allgemeingültig, vernünftig, die Durchführung des moralischen Gesetzes in wahrer moralischer Gesinnung ist, die zugleich das Gesetz als göttliches Gebot ansieht. Sodann ist die Kirche lauter in ihren Motiven, sie soll weder Aberglauben zulassen, der darin im wesentlichen bestehen würde, daß man andere Mittel zur Erreichung des göttlichen Wohlgefallens annähme als den gottwohlgefälligen Lebenswandel, — noch soll sie Schwärmerei dulden, die darin bestünde, daß man in willkürliche innere Gefühle und Phantasieen sich verliert, statt bei dem in *sich notwendigen* Ideal des guten Lebenswandels als Leitmotiv stehen zu bleiben. Kant steht in dieser Hinsicht umgekehrt wie solche, die von dem historischen Glauben als solchen ausgehen und diesen für notwendig erklären und zur Bedingung der Seligkeit machen und dabei einmal dem Aberglauben verfallen, durch Annahme historischer Thatsachen die Moralität ersetzen zu können und dann sich zugleich willkürlichen Gefühlen hingeben. Er sagt umgekehrt: der Gegensatz gegen die Willkür des Subjekts im religiösen Gemeinschaftsleben ist nicht in Glaubenssatzungen gegeben, die viel-

---

1) A. a. O. S. 119 f.

mehr selbst zufällig und willkürlich und niemals allgemeingültig sind, sondern in der in sich notwendigen allgemeingültigen praktischen Vernunft und ihren Postulaten. Wenn er ferner die Freiheit als Charakteristikum der Kirche hervorhebt, so stellt er sich damit in Gegensatz zu hierarchischer Bevormundung und zu demokratischem Illuminatismus, der den Anspruch erhebt, auf besondere Eingebungen hin besondere Forderungen an die Gläubigen zu stellen. Endlich verlangt er für die Kirche neben den nach Zeit und Umständen abzuändernden Anordnungen der Administration eine dauernde Konstitution, die sich nach ihrem Zwecke richten und demgemäß öffentlich bekannt gemachte Gesetze haben muß, die aber nicht willkürliche Symbole sein dürfen. Diese Konstitution kann am besten nach der Art einer Familie vorgestellt werden, deren Vater Gott ist, dessen Sohn seinen Willen den Gliedern näher bekannt macht, die mit dem Sohn in Blutsverwandtschaft stehen. Die nähere Konstituierung der Kirche hat Kant dahin bestimmt, daß sie von einem historischen Glauben ausgehe, den man den Kirchenglauben nennen könne. Dies scheint ihm notwendig, teils weil der Mensch sich nicht direkt an die Vernunft, sondern an sinnlich Haltbares halten will, teils weil der Mensch zu sehr darauf gerichtet ist, Gott auf andere als moralische Weise zu dienen. Vermöge des radikalen Bösen ist in ihm die Trägheit zu groß, und er hofft Gott durch Ehrenbezeugungen, durch Anerkennung seiner Offenbarung, durch historischen Glauben dienen zu können, statt auf moralischem Wege. So wird die Stiftung der Kirche schließlich auf besondere Offenbarung Gottes zurückgeführt. In der Zweifelhaftigkeit der Aufgabe, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen, beweist sich der Hang der letzteren zu einer gottesdienstlichen Religion, und zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze[1]. Wie also die Menschen beschaffen sind, muß ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben als Vehikel dienen; dazu ist aber nötig, daß dieser feststehe und in einer Schrift niedergelegt sei, wie sich denn auch allein diejenigen positiven Glaubensarten selbständig halten können,

1) Religion ꝛc. S. 125 f.

die eine Schrift haben. Natürlich fordert aber Kant, daß die Schrift interpretiert werden müsse im Sinne der moralischen Religion. Da die Kirche nun ihren historischen Glauben zu Grunde lege, so fordere sie Glauben an denselben. Aber ihn für sich dürfe man nicht zur Heilsbedingung machen. Er wie die Schrift dürfen nur als Vehikel und Mittel zur Förderung des reinen Religionsglaubens behandelt werden. Die Menschen verlangen zu den Vernunftgründen immer etwas sinnlich Haltbares, worauf man bei der Introduktion des Glaubens auch Rücksicht nehmen muß. Aber diesem sinnlich Haltbaren muß ein geistiger Sinn untergelegt werden, und das ist die Aufgabe der Gelehrten. So wird das Christentum gelehrte Religion. Das Volk, dem keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf bloße Vernunft gegründet ist, und das göttliche Offenbarung, also auch historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduktion ihres Ursprungs fordert, bedarf Schriftgelehrter, die ihm dies leisten. Aber diese Schriftgelehrsamkeit, die den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes System verwandelt, und die Schrift sowohl beurkundet als auch historisch auslegt, muß doch in letzter Instanz der moralischen Vernunftreligion und ihrer Auslegung untergeordnet bleiben; und das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste thut, wird nach und nach entbehrlich, ja zur Fessel; der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf; das Bewußtsein der Gleichheit aller, die dem moralischen Gesetz des Weltherrschers gehorchen, dringt durch. Das Prinzip des allmähligen Übergangs des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, zu einem ethischen Staat auf Erden faßt Wurzel, und die Gegenwart ist es, in der dies geschehen ist. Kant hat in Bezug auf die kirchlichen Institutionen des Kirchengehens, der Taufe, des Abendmahls, und des Gebets ebenfalls behauptet, daß sie als Vehikel zur Durchführung des reinen Vernunftglaubens wertvoll sein können, aber nicht als besondere göttliche Gnadenmittel angesehen werden dürfen [1]). Vom

1) Religion ꝛc., 10. Bd., S. 230 f.

Gebet fordert er, daß es den Wunsch enthalte, ein gottwohlgefälliger Mensch zu werden, meint aber, man könne nicht allgemein fordern, daß man diesem Wunsche auch in Worten, die an Gott gerichtet sind, Ausdruck gebe; das öffentliche Gebet, meint er, mache die moralische Angelegenheit der Menschen als öffentliche vorstellig und setze durch diese Gemeinsamkeit jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung. Das Kirchengehen hat also auch moralisch belebenden Wert, ebenso die feierliche Aufnahme in die Gemeinde durch die Taufe, insofern sie dem Menschen die Verbindlichkeit zu dem moralischen Leben oder der Gemeinde die Verbindlichkeit zur Erziehung zu dem moralischen Leben auferlegt. Ebenso hat die Feier des Abendmahls die Bedeutung einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit; zugleich ist sie eine Gedächtnisfeier des Stifters und dient dazu, die enge, eigenliebige Denkungsart zu erweitern zur Idee einer weltbürgerlichen Gemeinschaft. Aber besondere Gnadenmittel in dem Sinne, daß mit ihnen besondere Gnaden außer der moralischen Belebung verbunden seien, sind diese Institutionen nicht.

Schleiermacher scheint zwar in Bezug auf den Begriff des Reiches Gottes, den er in der Glaubenslehre mit der Kirche gleichsetzt, und den Begriff der Kirche von Kant bedeutend abzuweichen. Einmal ist ihm die Kirche eine Gemeinschaft, die von dem göttlichen Gemeingeist getragen ist, während der Einzelne nur Durchgangspunkt ist, was Kants Betonung der Person zuwider ist. Damit hängt auch zusammen, daß er die kirchliche Organisation, den Gegensatz von Klerus und Laien stärker betont. Sodann ist ihm die Kirche die spezifisch-religiöse Gemeinschaft gegenüber der Kantischen ethischen Gemeinschaft. Damit hängt dann auch zusammen, daß die kirchlichen Gnadenmittel nicht bloß als ethische Förderungsmittel Berücksichtigung finden. Endlich ist mit der stärkeren Betonung des historischen Elements bei Schleiermacher auch eine stärkere Betonung des Kirchenglaubens, wie er in den Bekenntnissen niedergelegt ist, verbunden. Allein wenn sich auch in der Lehre von dem Reiche Gottes und der Kirche diese Schleiermacherschen Abweichungen finden, so ist doch der Einfluß Kants

auch auf dieses Dogma keineswegs zu verkennen. Einmal hat Schleiermacher in seiner Ethik den Begriff des Reiches Gottes auf die Einheit von Vernunft und Natur bezogen, wie sie durch den christlichen Geist immer vollkommener erreicht wird [1]), und das entspricht Kant. Sodann hat er trotz der Betonung des Gemeingeistes und der Organisation doch zugleich gerade in der Kirche das Recht der Persönlichkeit auf das stärkste betont. Einmal definiert er die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen [2]) und sagt, die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinander- und Miteinanderwirken, was ganz der Kantischen Definition entspricht, nur mit dem Unterschied, daß dieses Wirken nach Schleiermacher prinzipaliter dem Gebiet des darstellenden Handelns angehört. Wenn ferner Schleiermacher in seiner christlichen Sitte alles Handeln von dem christlichen Impuls ableitet, so ist ihm doch auch da die Persönlichkeit im Mittelpunkt, und die Gemeinschaft wird immer aufs neue durch das Handeln der Personen erzeugt, die von dem einen Geiste beseelt sind, der geradeso universell und allgemein vorgestellt ist als die Kantische praktische Vernunft. Und wenn Schleiermacher auch den Gegensatz von Klerus und Laien betont, so geschieht es doch nicht in dem Sinne, daß die Laien dem Klerus unterworfen sind. Vielmehr hält er es für protestantisch, daß die Kirchenverbesserung als Handeln des Einzelnen auf das Ganze auch von Laien, keineswegs nur von der Organisation oder Repräsentation des Ganzen ausgehe. Die prinzipielle Gleichheit aller Christen hat Schleiermacher nicht angetastet [3]) Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen hat er anerkannt auf Grund davon, daß alle an demselben Geist teilhaben, der aber eine immer schon individualisierte Vernunft durchdringt [4]). Darin ist doch ein Parallelismus mit Kant, sofern er denselben Gottesgeist als gleiches Prinzip in allen hinstellt, wie

1) Die christl. Sitte von Jonas herausgeg., S. 80 f.
2) Der christl. Glaube II, § 113. 115.
3) Die christl. Sitte S. 516 f.
4) Die christl. Sitte S. 62 f.

Kant die praktische Vernunft, den Gott in uns. Vollends aber ist es durchaus Kantisch, wenn er als die Aufgabe der Kirche im Unterschied vom Staate die Gesinnungsbildung ansieht und die Talentbildung nur um der Gesinnungsbildung willen zuzieht [1]). Dem entsprechend wird auch die Freiheit in der Kirche betont und aller Zwang perhorresziert. Er fordert für die Versuche der reinigenden Thätigkeit die größte Öffentlichkeit. Ebenso liegt ihm auch der Bekenntniszwang fern. Denn wenn er auch seiner Ansicht von den individuellen Formen der Religion gemäß, in der Glaubenslehre die Bekenntnisse beizieht, weil man an ihnen sich der spezifisch-protestantischen Form des Glaubens bewußt werden könne, so hat er doch auf der anderen Seite nicht das Bekenntnis als authentische Schrifterklärung gewollt [2]). „Unsere Kirche ist eine freie Kirche und soll es bleiben.“ Mit Recht habe der evangelische Geist sie davor bewahrt, sich in eine rationalistische und supranaturalistische, jede mit ihren Symbolen zu spalten. „Wir wollen die Kirche als des Vaters Haus erhalten, in dem viele Wohnungen sind.“ Wenn wir das überlegen, so hat Schleiermacher doch trotz seiner Betonung der Individualität den universalen Charakter der Kirche mit Kant festzuhalten gesucht. Die Art, wie er sich über das spezifisch-konfessionelle Interesse ausspricht, zeigt dies auf das Deutlichste. Grundsätzlich sind ihm die verschiedenen Kirchen verschiedene Auffassungsformen des einen christlichen Prinzips, und wie er dieses doch im Grund bei aller Betonung des historischen als allgemeingültig und rational aufzufassen suchte, haben wir oben gesehen. Der Gedanke Kants, daß der historische Glaube eine Vielheit und Gespaltenheit der Kirchen erzeuge, schwebt ihm auch noch vor, insofern er die Gespaltenheit der historischen Kirche als eine Unvollkommenheit ansieht [3]). Alle Trennungen in der christlichen Kirche bestehen nur als vorübergehende und die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft

1) Die christl. Sitte S. 516 f.

2) A. a. O. Wer jetzt symbolische Bücher wollte, der könnte sie nur wollen als authentische Schrifterklärung, und das wäre unevangelisch. S. 215 f. Jede Dogmatik muß heterodox und orthodox zugleich sein.

3) Der christl. Glaube II, § 150—152.

der verschiedenen Teile der sichtbaren Kirche ist unchristlich. Diese Sätze beruhen doch auf der Grundvoraussetzung von dem in allen Kirchen vorhandenen christlichen Geistesprinzip, das in Wahrheit doch nur das universal ethisch bestimmte, zur Herrschaft gelangte Gottesbewußtsein ist. Auch die Fehlbarkeit [1]) der empirischen Kirche hat Schleiermacher anerkannt und damit den Standpunkt verurteilt, der einen gegebenen historischen Kirchenglauben, wie ihn eine bestimmte Zeit ausbildet, für absolut erklärt; wenn er auf der anderen Seite behauptet, daß alle Irrtümer in der Kirche durch die Wahrheit aufgehoben werden, so ist das ähnlich, wie wenn Kant sagte, daß der Kern, der in dem Vehikel des Kirchenglaubens enthalten sei, schließlich zum Durchbruch kommen müsse. Man muß nur an die Stelle der praktischen Vernunft das kräftige Gottesbewußtsein setzen, um den Parallelismus zu erkennen. Wenn ferner Schleiermacher in seiner „christlichen Sitte“ [2]) vom Gottesdienst redet und Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne unterscheidet, so scheint das gänzlich der Kantischen Ansicht zu widersprechen, der jede besondere gottesdienstliche Religion im Unterschiede von der moralischen verwirft. Allein gerade hier scheint mir sachlich eine größere Ähnlichkeit vorzuliegen. Denn als Gottesdienst im weiteren Sinne behandelt Schleiermacher eine Anzahl von Tugenden, Keuschheit, Geduld, Langmut, Demut, was ganz dem Kantischen Geiste entspricht. Der Gottesdienst im engeren Sinne soll aber auch nicht bedeuten, daß man durch solche Handlungen, wie Kirchengehen, Teilnahme am öffentlichen Gebet und Sakramenten, Gott einen besonderen Dienst leistet, der das moralische Handeln ersetzen könnte. Vielmehr ist für ihn dieser Gottesdienst ein darstellendes Handeln, das zur Belebung des religiösen Bewußtseins dient, aber natürlich nie ohne zugleich ethisch belebend zu sein, wie das ja bei seiner Auffassung des christlichen Prinzips selbstverständlich ist. Das giebt ja aber Kant ausdrücklich vom Gebet, Kirchengehen zur Erbauung, Taufe und Abendmahl ebenfalls zu. Dazu kommt noch, daß Schleiermacher zu den unveränderlichen Grund-

1) Der christl. Glaube II, § 154. 155.

2) S. 537—620.

zügen der Kirche dasselbe rechnet, was wir bei Kant auch finden, die Schrift und ihre Erklärung, Taufe, Abendmahl, Gebet im Namen Jesu und Amt der Schlüssel, das die gesetzgebende und verwaltende Thätigkeit bezeichnet, wie es ja auch durchaus der Idee Kants entspricht, daß er die konstitutiven Elemente der Kirche von den vorübergehenden, wechselnden der Administration unterscheidet. Auch in der Auffassung dieser einzelnen Punkte ist mutatis mutandis ein gemeinsamer Grundzug nicht zu verkennen. Auch Schleiermacher macht überall das subjektiv-ethische Interesse geltend. Gebet im Namen Jesu wird so begründet, daß das richtige Vorgefühl von dem der Kirche Heilsamen natürlich zum Gebet werde [1]). Gebet ist die Verbindung des auf das Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein und muß die entsprechende Thätigkeit zur Seite haben, wenn es wahr sein soll. Da aber das Gebet nur da ist, wo etwas noch unentschieden ist, während sonst Ergebung oder Dankbarkeit sein würde, wo man nicht mehr handeln kann, so sollte man sich eigentlich des Wünschens ganz enthalten, weil man doch, wo man nicht den Erfolg in der Gewalt hat, entweder zur Ergebung oder Dankbarkeit kommt; ja auch diese beiden sollten in der Freude an Gott zur völligen Ruhe gelangen in der Hoffnung auf den endlichen Erfolg. Hiernach würde also von Gebet auch nur mit Rücksicht auf unsere Phantasiethätigkeit die Rede sein, die sich mit Bildern des zukünftigen Erfolges befaßt. Alles Gebet hat sich im Grunde auf die Förderung des Gottesreiches zu erstrecken und muß also auch von der entsprechenden Thätigkeit begleitet sein, und sollte der reine Ausdruck des Vorgefühls sein von dem, was geschieht. Das Gebet wird erhört, weil das richtige Gebet keinen anderen Gegenstand haben kann, als was in der Richtung des göttlichen Wohlgefallens liegt. Es ruht aber auf Thätigkeit, weil es kein richtiges Vorgefühl giebt, wenn wir nicht in der auf die Erfüllung unseres Berufes gerichteten Thätigkeit begriffen sind. Die Verwandtschaft mit Kant leuchtet hier ein. In Bezug auf das Amt der Schlüssel sagt Schleiermacher, daß

1) Der christl. Glaube II, § 146.

gesetzgebende und verwaltende Thätigkeit letztlich von der Gemeinde ausgehe [1]), daß nichts geschehen solle, was nicht dem Gemeingeist entspreche, und daß diese Thätigkeit immer der Erneuerung unterworfen bleiben. Auch das würde Kants Tendenz entsprechen. Die Taufe bezeichnet ihm den Willensakt der Kirche, durch den sie den Einzelnen in ihre Gemeinschaft aufnimmt [2]), sie ist aber zugleich der Leiter für die rechtfertigende Thätigkeit Gottes, durch die der Einzelne in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen wird. Dies wird aber des weiteren so gewendet, daß die Taufe ohne Glauben nicht vollständig sei, daß der Glaube nicht die Frucht der Taufe sei [3]), Glaube und Taufe müssen zusammenfallen, und wenn das nicht geschieht, so ist die Taufe unvollkommen, und die Kindertaufe bedarf der Ergänzung durch die Konfirmation, sollte aber überhaupt von der Kirche freigegeben werden. Man sieht, wie es Schleiermacher hier auf die subjektive Seite des Glaubens ankommt, die mit der Aufnahme in die Kirche verbunden sein muß. Wo aber die Taufe dem Glauben vorangeht, ist es die Aufgabe der Kirche, diese Getauften ganz besonders ihrer Wirksamkeit zu unterstellen, daß sie zu dem Glauben kommen. Das ist doch wieder durchaus mit Kants Ansicht einig, der ebenfalls jede Magie von der Taufe ausgeschlossen sein läßt und sie als den freien Akt des Eintritts in die Gemeinde ansieht, sie zweckt nach ihm auf die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate ab [4]). Sie drückt also die Teilnahme am Gottesreiche aus, die doch nur durch Wiedergeburt möglich ist. Ebenso kann man auch bei dem Abendmahl einige Ähnlichkeit zwischen beiden finden, wenn auch Schleiermacher auf die religiöse Einheit der Gemeindeglieder ein großes Gewicht legt; es ist ihm der Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes und stellt die Einheit von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit im Darstellen, ebenso die Einheit der Glieder untereinander und mit Christo dar, wobei doch wohl nach dem Obigen [5])

1) A. a. O. § 145, 2, S. 428.
2) § 136.
3) § 137, 2, S. 377.
4) Kant, Religion ꝛc., S. 241.
5) S. o. S. 36 f.

ebenso gut „die Einheit mit dem Geiste Christi“ gesagt werden kann, da Christus ja eben durch den Geist fortwirkt; auch die völlige Gleichheit der Christen soll zum Ausdruck kommen [1]). Der geistige Genuß Christi sei zwar auch sonst zu haben, aber das Abendmahl sei der vollkommenste geistige Genuß als organisierter; es hat ihm aber zugleich ethische Bedeutung, es sei in ihm Vergebung der Sünden und Erhöhung der Kräfte der Heiligung gegeben. Beides aber sei nicht zu trennen; er meint das so, daß die kräftige Regung des Gemeingeistes hierzu von besonderem Werte sei, mit dem auch ein erhöhtes Bewußtsein von dem allgemeinen und besonderen Beruf verbunden ist. Auch die Sündenvergebung ist hier nichts Besonderes, sondern offenbart sich hier nur an einem einzelnen mehreren Christen gemeinsamem Moment [2]). Man sieht, daß es Schleiermacher im wesentlichen hier auch um ein Vehikel handelt, das dazu dient, das christlich bestimmte universal-ethische Gottesbewußtsein zu steigern. Wenn Kant leugnete, daß besondere Gnaden mit dem Sakrament verbunden seien, so war das insofern protestantisch, als der Protestantismus nicht besondere einzelne Gnaden Gottes kennt, die an einzelne Sakramente gebunden sind. Das einheitliche ethisch-religiöse Bewußtsein des Wiedergeborenen wird durch diese Gemeinschaftsakte gesteigert und angeregt; dasselbe sagt Schleiermacher, der dabei nur das Gottesbewußtsein mehr hervorhebt, aber doch auch gerade die ethische Seite desselben in der Gemeinschaft ganz besonders betont. Wenn er an Christus dabei energischer als Kant anknüpft, so hat doch auch Kant zugestanden, daß man das rationale Prinzip des Christentums in Christo symbolisch anschauen könne und bei dem Abendmahl Christi gedenke, wie andererseits Schleiermachers Anknüpfung an Christus doch im wesentlichen immer mit dem Teilhaben an dem in der Gemeinde fortwirkenden Geiste Christi identisch ist, d. h. doch am Ende auch mit dem ethisch bestimmten Prinzip der vollen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Der Gedanke Kants, daß die Schrift nur für den populären Verstand als Auktorität gelte, in Wahrheit aber

1) Der christl. Glaube II, § 139, 2.
2) A. a. O. § 141, 1.

der Heilsinhalt selbst erkannt werden müsse und auch als das Wesentliche der Schrift exegetisch zu eruieren sei, sowie daß eine konstituierte Kirche eine Schrift gebrauche und sich am besten auf diese berufe, weil so das Historische erst festgelegt sei, ist von Schleiermacher acceptiert worden. Denn einmal versichert er ganz in Kants Geiste, daß das Ansehen der Schrift nicht den Glauben an Christus begründen könne, sondern der letztere vorausgesetzt werden müsse, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen; er fordert also eigene Erfahrung des Heilsinhalts [1]. Sodann aber sagt er ausdrücklich, daß er methodisch so verfahren sei, daß er zuerst den Glauben selbst im Gemüt beschrieben und dann die Schrift nur als denselben Glauben aussagend angeführt habe, und er handle erst von ihr in ihrer Beziehung zur christlichen Kirche besonders. Eine Lehre ist nicht christlich, weil sie in der Schrift steht, sondern sie steht in der Schrift, weil sie zum Christentum gehört. Die Schrift kommt ihm nur für die kirchliche Gemeinschaft in Betracht [2]. Auch hebt er ausdrücklich hervor, daß die Schrift noch gleichartige Produkte des Gemeingeistes neben sich habe. Ihr Ansehen beruht auf dem historischen Bericht über Christus, dessen lebendige Anschauung sie vermittelt. Aber nicht einmal braucht alle spätere Darstellung des Glaubens im Kanonischen dem Keime nach enthalten zu sein, da kein Zeitalter ohne Ursprünglichkeit christlicher Gedanken sei. Überhaupt kann nicht die Wahrheit, sondern nur die Christlichkeit eines Satzes durch die Schrift erwiesen werden und auch das nur in beschränktem Maße. Man sieht also, daß Schleiermacher gegenüber der äußeren Offenbarung zuerst auf die Heilserfahrung zurückgeht und die Schrift wesentlich mit der Kirche in Beziehung bringt, die denn auch die Schrift zu interpretieren hat, was durch das Bekenntnis und freie schriftmäßige Darlegung der religiösen Gedanken geschieht. Zu der Ansicht ist zwar Schleiermacher nicht gekommen, daß schließlich die Schrift nur das Vehikel sei, um den wahren, vernünftigen Religionsglauben hervorzulocken,

---

1) Der christl. Glaube II, § 128.
2) A. a. O. II, S. 326 f. 330.

weil er das historische Element zu stark betont, und doch wird man zugeben müssen, daß auch er die Schriftmäßigkeit der Lehre wesentlich nur im Interesse der Kirche fordert, die auch einen ausgebildeten Organismus haben muß, um das kunstgerechte Verständnis der Schrift zu bewahren. Dagegen ist die Gewißheit des Heils an die eigene Erfahrung gebunden und die Anerkennung der Schrift ist nicht die Heilsbedingung, sondern wer das Heil schon erfahren hat, findet es auch in der Schrift. Diese Sätze entsprechen aber Kants Meinung.

Es ist insbesondere noch darauf hinzuweisen, daß wenn Kant die Notwendigkeit der Kirche mit der Notwendigkeit der Reaktion der Wiedergeborenen gegen das radikale Böse begründet, Schleiermacher dieses Böse in seiner christlichen Sitte so stark betont, daß er von dem aus dem Bewußtsein der Sünde hervorgehenden Unlustgefühl des Wiedergeborenen das reinigende Handeln ableitet, das sich ebenso vonseiten der Kirche auf den Einzelnen als auch von dem Einzelnen auf die Kirche richtet. Der Grundgedanke, daß die Kirche das Reaktionsmittel gegen das radikale Böse sei, wird also von Schleiermacher so stark verwendet, daß er einen Hauptteil der christlichen Ethik sich nur mit dieser Reaktion gegen die Sünde befassen läßt, wie sie sich im kirchlichen Rahmen vollzieht.

Sehen wir endlich noch darauf, wie Kant und Schleiermacher das Verhältnis von Kirche und Staat sich denken, so ist darin Übereinstimmung, daß die Kirche es mit der Pflege der Gesinnung zu thun hat, also auf freie Weise wirken muß, während der Staat ein Interesse daran hat, daß diese Gesinnung gepflegt wird und deshalb der Kirche helfen kann, indem er ihr für Geistliche sorgt, ohne sich in die lehrhaften Erörterungen der Kirche des Näheren einzulassen, um nicht Zwang in der Kirche auszuüben. Daß der Schleiermachersche Staatsbegriff, der auf dem universalen organisierenden Handeln ruht, woraus sich Verkehr und Regelung des Verkehrs durch das Recht ergiebt, von dem Kantischen rein rechtlichen Staatsbegriff differiert, brauche ich nicht weiter auszuführen.

Dagegen scheint in der allgemeinen Auffassung der christlichen

Eschatologie eine gewisse Übereinstimmung beider vorhanden zu sein. Kant hat von der allgemeinen Annahme der Unsterblichkeit abgesehen, es nicht für angezeigt gehalten, sich auf die Eschatologie näher einzulassen. Gelegentlich finden sich bei ihm ablehnende Bemerkungen über die Auferstehung und über die Hölle [1]). Schleiermacher hat sich hier durchaus seinem subjektiven Standpunkt der Heilserfahrung gemäß dahin geäußert, daß die Eschatologie, die nicht Gegenstand der Erfahrung sein könne, nicht im strengen Sinne Glaubenssätze enthalte, daß „diese prophetischen Lehrstücke" nur den Nutzen eines Vorbildes hätten, dem wir uns nähern sollen, das wir aber in keiner Weise widerspruchslos in concreto uns anschaulich machen können [2]). Das ist gewiß im Grunde mit Kant in Übereinstimmung, der ja auch nur eine fortschreitende Annäherung an die Vollendung seitens der empirischen Menschheit annimmt. Allerdings geht er in Bezug auf die Unsterblichkeit noch weiter als Kant, indem er ihre Annahme als nicht wesentlich zur Religion gehörend behauptet, ja im Gegensatz zu Kant ihre Annahme um einer künftigen Vergeltung willen geradezu ablehnt [3]), und im Christentum sie nur auf die Person Christi gründet. Freilich ist diese Mischung von Skepsis und Positivismus viel schlimmer als Kants Versuch, die Unsterblichkeit als etwas Allgemeingültiges darzuthun. Nur darf man nicht übersehen, daß Kants Vorstellung von der individuellen Unsterblichkeit auch nicht völlig deutlich ist, weil doch nur die praktische Vernunft metaphysisch ist und die Gewähr der Fortdauer in sich trägt, da sie auf der Freiheit ruht [4]), diese aber allgemein und nicht individuell ist, während der homo phaenomenon zwar die Einzelpersönlichkeit enthält, aber eben nur phaenomenon ist und schwer zu sagen ist, wie diese phänomenale Seite Unsterblichkeit haben solle. Das der phänomenalen Welt zu Grunde liegende Intelligible hat Kant nicht als individuell gekennzeichnet, und so ist

---

1) Religion 2c. S. 68. 154. 163.
2) Der christl. Glaube II, § 157.
3) A. a. O. § 158, S. 474.
4) Grundlegung der Metaph. der Sitten, 8. Bd., S. 80 f.

seine Annahme der Unsterblichkeit zwar ein Postulat, aber absolut nicht deutlich, wie die allgemeine praktische Vernunft gerade in diesem homo phaenomenon über dieses Leben hinaus sich fortsetzen soll [1]), da man doch von einer Seelensubstanz des Einzelnen nichts weiß. Wenn Schleiermacher die Unsterblichkeit des Individuums, das der irdischen Organisation entbehrt, sich nicht vorstellig machen kann, so ist er damit von Kant selbst nicht weit entfernt.

In Bezug auf das Verhältnis der Kantischen und Schleiermacherschen Ethik möchte ich nur noch den Punkt berühren, daß Kant eine normative, Schleiermacher eine deskriptive Ethik geben will. Man hat neuerdings wieder auf diesen Unterschied größeres Gewicht gelegt [2]). Mir scheint er nicht bedeutend zu sein. Denn wenn Schleiermacher die philosophische Ethik als spekulative Wissenschaft bezeichnet und davon die empirische Wissenschaft der Geschichte unterscheidet und zwischen beiden, Geschichte und Ethik, kritische und technische Disziplinen einschiebt, so schildert er doch sichtlich das Ideal des Handelns in seiner Ethik, also auch die Norm, und der Unterschied von Kant ist nur der, daß seine Norm eine ausgeführte ist, während Kant zunächst nur das allgemeine Gesetz kennt. Dazu kommt, daß er in der „christlichen Sitte" die Aktion des dem Menschen real innewohnenden göttlich-ethischen Impulses schildert, der nicht bloß ein Soll ist, sondern eine reale Kraft und der auch als die Sünde überwindend dargestellt wird. Der Unterschied des philosophischen Standpunktes beider Männer ist weniger der des Normativen und Deskriptiven als der einer abstrakten und einer konkret ausgeführten Norm. Dabei ist auch nicht zu vergessen, daß auch Kant seine Norm in der Rechts- und Tugendlehre und in der Idee des höchsten abgeleiteten Gutes konkret ausgestalten wollte.

Wenn wir all' die Punkte überlegen, in denen Schleiermacher mit Kant übereinstimmt und doch zugleich wieder von ihm abweicht, so dürfte sich als Resultat ergeben, daß Schleiermacher als Theologe teils unter dem Einfluß des Kantischen Rationalis-

---

1) Religion rc. S. 154 Anm.
2) Stange, Einleitung in die Ethik, S. 49.

mus steht, teils aber unter dem Einfluß der Brüdergemeinde. Er verbindet die rationale Tendenz mit dem mystisch-historischen Glauben der Brüdergemeinde. Die rationale und pietistische Richtung haben sich in ihm eigenartig verbunden. Man hat die rationalen Seiten des Schleiermacherschen Denkens gewöhnlich mehr mit Spinoza in Verbindung gebracht als mit Kant. Ich bestreite auch keineswegs, daß sich bedeutende Parallelen ziehen ließen, namentlich in Bezug auf die Vorstellung von Gott und seinem Verhälnisse zur Welt, wie es in den Reden über Religion dargestellt ist, und ebenso in Bezug auf die Annahme der Gleichwertigkeit von Geist und Natur, die er aber doch wieder in der Ethik aufhebt, wo die Vernunft auf die Natur handelt. Wenn die Verwandtschaft mit Spinoza am stärksten in den Reden über Religion vertreten ist, so bilden doch schon die Monologen ein Gegengewicht. Vollends aber ist er in seiner späteren Zeit anders zu beurteilen. Denn er schreibt Gott keine Ausdehnung zu und sagt nur: Gott und Welt seien Korrelata. Gott ist von der Welt unterschieden und ihr kausal immanent. Schleiermacher ist einmal viel mehr der konkreten Wirklichkeit, der Geschichte zugewendet und hat weit mehr die psychologischen Faktoren in Rechnung gezogen. Seine Auffassung der Religion ist nicht die spinozische. Er geht hier auf die psychologischen Faktoren zurück, und diese scharfe Betonung der Subjektivität hat er durchaus mit Kant gemein, ebenso aber auch dies, daß er insbesondere in der späteren Zeit das ethische Element in so energischer Weise hervorkehrt. Wenn er hier in der Forderung einer produktiven Ethik selbst dem Spinoza vor Kant in der „Kritik aller bisherigen Sittenlehre" den Vorzug giebt, und die Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur betont, so hat er doch selbst weit mehr als Spinoza die sekundären Kausalitäten in ihrer Selbständigkeit geltend gemacht [1]) und die Art, wie er im Christentum die Ethik betont

1) Über das Verhältnis von Schleiermacher und Spinoza vgl. die treffliche Schrift von P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, besonders S. 133 f. Schleiermacher will eine Kausalität setzende Kausalität Gottes. Vgl. Der christl. Glaube I, § 49, S. 250 f. Auch bei der Bekehrung „geht die lebendige Empfänglichkeit über in belebte Selbstthätigkeit" II, S. 188. 94.

und das Reich Gottes hervorhebt, ist doch weit eher Kant als Spinoza eigentümlich. Mir scheint es ferner, daß man Schleiermachers Opposition gegen die absolute Philosophie, welche wesentlich darauf zurückgeht, daß er das spekulative und empirische Element auseinanderhält, weit eher auf Kants Unterscheidung von Begriff und Anschauung als auf Spinoza anknüpfen kann; aber auf diesem Auseinanderhalten ruht bei ihm sehr vieles, z. B. die Hevorhebung der Geschichte im Unterschied von der Idee, die Betonung der konkreten religiösen Erfahrungen im Unterschied von den spekulativen Begriffen. Wenn er die praktische Seite in der Religion der theoretischen vorzieht, so ist das ebenfalls Kantisch, wenn auch in modifizierter Weise, wie oben ausgeführt ist. Kurz, es dürfte sich als Facit ergeben, daß Schleiermacher stärker von Kant beeinflußt war, als er selbst vielleicht wußte, und daß er im wesentlichen als Theologe eine Kombination von Kantschen [1]) und pietistischen Elementen versucht hat, wobei gewiß auch Spinozische Momente — und das Leibnitzische Prinzip der Individualität eine Rolle mitgespielt haben. Daß er bei alle dem groß genug ist, um nicht bloß für einen Eklektiker gewöhnlichen Schlages gehalten zu werden, wird man wohl schwerlich bestreiten. Er nahm die verschiedenen Richtungen so in sich auf, daß er sie zu einem neuen originellen Ganzen verband, das seiner ganz eigenartigen Individualität entsprach. Eben dies aber, daß er so vielerlei

1) Das absolute Abhängigkeits*bewußtsein*, das schließlich auch bei Schleiermacher im Interesse der Ethik nötig ist, das die Welt, der wir mit relativer Freiheit gegenüberstehen, und uns Gott gemeinsam unterordnet und so den Gegensatz zwischen uns und der Welt ausgleicht, stimmt mit Kants Annahme zusammen, insofern auch für Kant die Vorstellung von Gottes Allmacht die Garantie für die Vereinbarkeit von dem Sittengesetz und unserer Freiheit mit dem Naturgesetz und mit der Welt geben muß; wir hängen also auch in unserem Bewußtsein von Gott ab, um eben in der Welt das moralische Leben durchführen zu können. Überlegt man vollends noch, daß Schleiermacher all' unsere Aktionen, unser gesamtes bewußtes Leben, Thätigkeit wie Empfänglichkeit, der Ethik unterordnet, so ist noch deutlicher, wie stark auch bei ihm die religiöse Abhängigkeit ethische Abzweckung hat, was sich ja in seiner Darstellung des Christentums als teleologischer Religion ganz besonders zeigt. Seine Reden tragen freilich noch mehr ästhetischen Charakter.

Interessen in sich vereinigte und allen bedeutenden Erscheinungen seiner Zeit sich zugänglich zeigte, der klassischen, wie der modernen Denkweise, dem historischen wie dem spekulativen Faktor, der Kritik wie der gläubigen Erfahrung, den Interessen der Gemeinschaft wie denen der Einzelnen, dem universellen wie dem individuellen Faktor, der Tradition wie dem Fortschritt, den theoretischen wie den praktischen Aufgaben gerecht zu werden suchte, hat ihm einen so großen und so andauernden Erfolg gesichert, der bis in die Gegenwart hineinragt. Er gehört noch heute, wie sein großer Vorgänger Kant, zu den Lebenden.

2.

Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft.

Von

Prof. D. Ryssel in Zürich.

(Fortsetzung.) [1]

„Unterricht über Gastmähler und Weingelage zugleich“[a].

12 Mein Sohn[b], wenn du an der Tafel eines Vornehmen sitzest, 34 (31)

so sperre an ihr nicht deinen Schlund auf[c].

Sage nicht: „Es ist genug darauf[d]!“

---

1) Vgl. Jahrg. 1900, 3. Heft, S. 363 ff. und 4. Heft, S. 505 ff. — Der Text von Kap. 34 [31], 12—31 findet sich auf dem ersten Blatte der „Britisches Museum-Fragmente“ und ist von G. Margoliouth im Oktoberhefte des Jahrganges 1899 der Jewish Quaterly Review (Vol. XII, Nr. 45), p. 4—7 veröffentlicht worden, ebenso wie der Text des zweiten Blattes, welcher

13[c] Sei dessen eingedenk, daß ein garstiges Auge etwas Garstiges ist.
Den Garstigen haßt Gott
und etwas Garstigeres als ihn hat er nicht geschaffen.
Denn eher als jedes andere Ding ist ja das Auge gerührt
und übers Angesicht herab läßt es die Thränen fließen.
Etwas Garstigeres als das Auge hat Gott nicht geschaffen;
darum[f] entrinnt allen voran sein Naß.
14 Dorthin, wo er hinblickt[g], strecke nicht die Hand aus,
damit sie nicht mit ihm in der Schüssel zusammentreffe.

Kap. 36, 24 — Kap. 37, 26 umfaßt, ebenda p. 8—11 (s. Weiteres in der Anmerkung zu S. 528 des Jahrganges 1900 der Theol. Studien und Kritiken, und betreffs 36, 29 ff. s. u. z. St.). Zum Texte und zu der Übersetzung und Erklärung dieser Fragmente sind die Bemerkungen von S. Schechter im Januarhefte des Jahrganges 1900 der schon genannten Jewish Quaterly Review (Vol. XII, Nr. 46), p. 266—271 zu vergleichen. Ferner sind im Folgenden für den von Schechter herausgegebenen Text der „Cambridge-Fragmente“ (Kap. 32, 1 ff.) die neuen Lesungen von A. Cowley (ebenda, Vol. XII, Nr. 46, p. 109—111) verglichen worden. Wir notieren bei dieser Gelegenheit die Stellen der bereits übersetzten und erklärten Stücke, in denen sich infolge der Lesung Cowleys der Sinn ändert: 19, 16[d] l. לְפָנַי statt לִבְּךָ auch im Texte (wo das über der Zeile nachträglich eingefügte Wort undeutlich ist, weshalb es der Schreiber am Rande wiederholte), wonach zu übersetzen ist: „das thue vor Gott“; — 16, 23[b] l. פּ[וֹ]תֶה statt עו·תה und (was Cowley selbst als fraglich bezeichnet) in V. 23[a] חֲסַדֵי statt חַבְרֵי und יְבִינוּ statt יָבִינוּ, so daß sich für V. 23 folgender Sinn ergeben würde: „Die, welche frommen Herzens sind, konstatieren (?) dies, und [auch] der Einfältige bedenkt dies“; — 16, 24[a] l. שִׂכְלִי (was bereits als Textvorlage des G vorausgesetzt wurde) statt מִשְׁלֵי, d. i. „macht euch zu eigen meine Einsicht“; — 30, 23[a] l. פת (d. i. פַּת = פַּתֵּה, als abgekürzter Imper. Piel von פתה) = „verleite [dich selbst]“, was sowohl der richtigen Lesart von G (s. Apokr. S. 389, Anm. [b]) genau entspricht als auch das sicher unrichtige פוג (s. St. u. Krit. Jahrg. 1900, S. 535, Anm. [d]) glücklich beseitigt. Außerdem steht 14, 13 richtig תַּאֲוַת statt des sinnlosen תְּגוּת im Texte. Die übrigen Textverbesserungen betreffen die Orthographie oder sind sonst belanglos.

15 ‘Sorge’[h] für deinen [Tisch-]Nachbar ebenso gut wie für dich selbst
und auf alles das, was dir unangenehm ist, gieb Obacht[i].
16[k] Sitze zu Tische wie ein Mann, der sich zu benehmen weiß,
und stürze nicht [über das Essen] her, damit man dich nicht unappetitlich finde.
Wisse, daß dein [Tisch-]Nachbar ebenso viel ist wie du
und iß wie jeder [andere], was man dir vorgesetzt hat[l].
17 Höre ‘um der guten Lebensart willen’[m] zuerst auf
und schlürfen nicht, damit man dich nicht mißachte.
18 Und auch wenn du unter vielen [anderen] sitzest,
so strecke nicht vor dem ‘[Tisch-]Obersten’[o] die Hand aus.

---

19 Genügt nicht [nur] ein Weniges für einen wohlerzogenen[p] Menschen? —
und auf seinem Lager hat er [dann] keine Hitze[q].
Schmerzen und Schlaflosigkeit und [Leib-]weh[r] und Beklemmung
und Erbrechen [stellt sich ein] bei dem unmäßigen Manne.
20 Erfrischender Schlummer[s] ist die Folge von entleertem Gedärm;
er steht früh auf und hat seine Gedanken beisammen.
Gesunder Schlaf stellt sich ein bei dem wohlerzogenen Manne;
er schläft bis zum Morgen und hat [dann] seine Gedanken beisammen.
21 . . . .
. . . . und es wird dir leicht[er] werden[t].
24[u] . . . .
. . . .
Bei allem, was du thust, sei vorsichtig,
und es wird dir gar kein Schaden widerfahren.
19* Genügt nicht [nur] ein Weniges für einen einsichtigen Menschen?

21* Wenn du dir aber schon mit den Speisen Schaden gethan hast,
so übergieb dich gründlich[v], und es wird dir [wieder] gut werden.
22* Höre [mir zu], mein Sohn, und mißachte mich nicht,
so wirst du am Ende meine Worte begreifen.
Höre [mir zu], mein Sohn, und nimm Belehrung von mir an,
und spotte meiner nicht, so wirst du am Ende dich in meine Worte finden[w].

---

23 Wer freigebig[x] bei der Mahlzeit ist, den preisen die Lippen:
dieses Zeugnis für seine Freigebigkeit ist zuverlässig.
24 Wer knauserig bei der Mahlzeit ist, erregt Unwillen im Thore[y]:
dieses ʻZeugnisʼ für seine Knauserei ist zuverlässig.

Kap. 34 [31], 12 — 35 [32], 13. Vom rechten Verhalten bei Gastmählern. A) Kap. 34 [31], 12—24: Vom Anstand beim Essen. [a]Die Überschrift in H wie vor 41, 14 (מוּסַר בֹּשֶׁת) und vor 44, 1, in G vor 30, 14 bezw. 16 (s. Apokr. S. 382 z. St.), vor 18, 30; 20, 27; 23, 7; 24, 1; 30, 1; 35 [32], 1; 30 [33], 33; 44, 1; 51, 1, und in S vor 18, 30; 19, 20; 20, 27 und 23, 7 (in S wurden die Überschriften später irrtümlich zum Texte gezogen). [b]Wie in S (nicht in G). Die Randglosse אִישׁ, vor גָּדוֹל einzusetzen, also = „eines großen Mannes“, will sicher stellen, daß גָּדוֹל Genetiv zu שֻׁלְחַן, nicht Attribut zu שֻׁלְחָן (so G) ist; S („eines reichen Mannes“) wird auch schon אִישׁ gelesen haben. [c]d. h. sei nicht gierig (vgl. zu der Redensart „die Kehle aufsperren“ das reduplizierte Adj. גַּרְגְּרָן = „gierig“, d. h. sowohl „gefräßig“ als „trunksüchtig“, s. u. V. 17[b] H[r] und Levy, NhHW I, 355). Der Übergang zur Mißgunst, von der in V. 13 die Rede ist, ist durch V. 12[c] vermittelt, sofern der Gefräßige in dem Wunsche, alles möglichst selbst zu verschlingen, den Tischnachbarn nicht gönnt. [d]S fügt die Negation hinzu, wodurch er mehr die Unersättlichkeit und Mißgunst als die

Freude über die Möglichkeit, recht viel zu essen, heraushebt. Sicher ist dies sekundär, wie auch G zeigt. °Von den sieben Stichen des V. 13 entspricht V. 13ᵃ genau dem Texte von G (auch betreffs זָכוֹר, für das Hʳ דַּע „wisse“ hat) und ist sicher ursprünglich. Der folgende Doppelzeiler V. 13ᵇᶜ findet sich in S: „weil die Mißgunst (wörtl. „Schlimmheit des Auges“) Gott haßt, und er etwas Schlimmeres als sie nicht geschaffen hat“ (ברא nach H als perf. gefaßt, während die Fassung als part. pass. an sich wohl näher läge; vgl. Apokr. S. 387, Anm. °); die Übereinstimmung von H mit S wird übrigens eine vollständige, wenn wir — was nicht nur sprachlich ganz korrekt, sondern auch bei der Abhängigkeit des Textes in H von S durchaus geraten ist — in H nicht רַע עַיִן (eig. „der Mann bösen Auges“, = „der Mißgünstige“) vokalisieren, sondern רֹעַ עַיִן = „Mißgunst“. Ebenso entspricht der zweite Doppelzeiler V. 13ᵈᵉ genau dem Texte des S, und es ist darum verfehlt, wenn Schechter תַּזִּיל „es (das Auge) läßt rinnen“ statt תָּזִיעַ lesen will; letzteres ist sklavische Wiedergabe von זיעא in S: „es rührt (bewegt) sich“, i. S. v. „es ist gerührt“. Sollte dieses Prädikat wirklich, wie in Apokr. z. St. vermutet worden ist, durch eine Verwechselung von urspr. דִּמְעָה mit מִדְּעָה, bezw. von תִּדְמַע mit תִּמַּדַּר entstanden sein, so läge hier ein sicherer Beweis vor, daß V. 13ᵈᵉ in H von S abhängig ist, also nicht einer hebr. Textrezension angehört, die dem S vorlag. Übrigens entsprechen sich auch in V. 13ᵉ מִפָּנִים in H und מן אפא in S (= wörtl. „vom Gesicht“), was sich entweder so erklärt, daß S כל nicht las, oder so, daß er (wie G, s. Apokr.) den Sinn von מִפְּנֵי כל nicht verstand, jedoch כל, das dann keinen Sinn giebt, nicht wie G mit ausdrückte; nur könnte מִפָּנִים zur Not in der gleichen Bedeutung wie מפני כל, also i. S. v. „zuvörderst“ (d. h. eher als andere) stehen. Endlich deckt sich der dritte Doppelzeiler V. 13ᶠᵍ in H mit V. 13ᵇᶜ in G, und daraus ergiebt sich zugleich dies, daß dieser Doppelzeiler den urspr. Text repräsentiert, ausgenommen vielleicht die auffälligen Worte כֵּם לֵחָה (vgl. zu לֵחַ, das im A. T., Deut. 34, 7, nur in der übertragenen Bedeutung „Frische“ vorkommt, das neuhebr. fem. לֵחָה „Feuchtigkeit“, Levy II, 492). Dieser urspr. Doppelzeiler (V. 13ᶠᵍ H =

13[bc] G) ist nun in S zu zwei Doppelzeilern erweitert, und in H finden sich diese beiden sekundären Doppelzeiler bei S zusamt dem echten bei G. [f]H[r] hat statt עַל־כֵּן „darum“ vielmehr עַל־כֹּל „über alles“ d. h. bei jeder Gelegenheit, was zwar an sich einen passenden Sinn giebt, jedoch — insbesondere angesichts des in H[r] weiter unmittelbar folgenden מִלְּפְנֵי כֹל, das nichts anderes als מִפְּנֵי כֹל in H bedeutet — sicher nicht ursprünglich ist. [g]Das erste אל wird durch die Striche darüber als zu tilgend bezeichnet; doch empfiehlt es sich, trotz dieser Angabe des Schreibers, dafür אֵלָיו (mit dem auf מָקוֹם bezüglichen אֲשֶׁר zu verbinden) zu lesen, da הַבִּיט häufiger mit אֶל (wie z. B. Ex. 3, 6) verbunden wird. Die Variante תָּשִׁית „thue [nicht deine Hand]“ statt תּוֹשִׁיט ist nichtssagend. In V. 14[b] ist דיהד natürlich nur ein Schreibfehler; es wird durch תִּיחַד am Rande richtig ersetzt. [h]Das vorliegende Textwort דְּעֵה (= „wisse: dein Nachbar &c.“) ist, obwohl S („wisse, daß“ &c. = דַּע שֶׁ' wie V. 16[c] [w. s.] ?) und wohl auch G (*νόει τὰ* &c.) ebenso lasen, doch jedenfalls nur verschrieben aus רְעֵה, wie H[r] gelautet zu haben scheint. Dieses Zeitwort רָעָה steht aber nicht in dem biblischen Sinne „jem. gern haben, mit jem. verkehren“ (Spr. 13, 20; 28, 7; 29, 3), sondern i. S. v. „sich freundlich erweisen“, bezw. was hier und 38, 1 noch besser paßt, = „jem. liebevoll behandeln“. Zum Sinne vgl. Aboth 2, 10. [i]Gemeint ist: beachte es, damit du es vermeiden kannst. Schechter erinnert mit Recht an den bekannten Ausspruch Hillels (B. T. Schabbath 31[a]): דעלך סני לחברך לא תעביד „was dir verhaßt ist, das thue nicht deinem Nächsten an“. Übrigens fehlt V. 15[b] in S (und L) ganz und, was in G dafür steht, ist jedenfalls nur ein Lückenbüßer, der sich mit V. 22[c] berührt. [k]V. 16 lautet in wörtlicher Übertragung: „Sitze zu Tische (הָסֵב, eig. „umringen“ sc. den Tisch, wie 35 [32], 1[d], wo תָּסֵב zu lesen ist; vgl. Levy, NHWB III, 464) wie ein Mann, der auserwählt (bezw. nach Spr. 21, 3 „angenehm“) ist, und stürze nicht los (תָּעַט, jussiv. von עִיט; vgl. 1 Sam. 25, 14 u. s.), „damit du nicht verabscheut werdest“. Übrigens wird durch unsere Stelle bewiesen, daß auch 14, 10[a] die Lesung תָּעִיט nicht mit תָּעִין zu vertauschen ist, vielmehr ist der Sinn: „Das Auge des Mißgünstigen fällt lauernd

auf das Essen". Am Rande steht als Variante von V. 16: „Iß wie ein anständiger Mann, und stürze dich nicht [aufs Essen], damit du nicht [als gefräßig] kund werdest". Doch ist תגלו (wofür תָּגֵל oder תְּגָלֶה gelesen werden müßte) und auch תגלע, das als Korrektur daneben steht, wohl nur aus תִּגָּל verschrieben; ebenso wird auch statt נְכֹחַ, das wohl 2 Sam. 15, 3. Spr. 8, 9; 24, 26 von „redlichen" Worten steht, aber kaum den „rechtlichen" Mann bezeichnen wird, nach V. 19[a], 20[c], 19* נָבוֹן zu lesen sein. [l] Der Doppelzeiler V. 16[cd] ist eine Dublette zu V. 15. V. 16[c] erklärt sich durch die Lesung רע[ה] statt רשה (s. o. zu V. 15[a]); V. 16[d] stimmt ebenso wenig wie V. 15[b] mit dem entsprechenden Stichos in G und könnte eher sekundär (d. i. durch Ausdeutung des Sinnes des vorausgehenden Stichos entstanden) sein als V. 15[b]. Doch entspricht er genau dem Stichos, der in S V. 16[a] bildet und auf den V. 17[b] in H als V. 16[b] folgt; nur heißt es in der zweiten Hälfte passivisch: „was dir vorgesetzt ist", während V. 16[d] H wörtlich lautet: „was er (d. i. der Gastgeber; vgl. V. 14[a]) dir vorgesetzt hat". Der auf der anderen Seite des Blattes an den Rand gesetzte Stichos ist aber nicht, wie Margoliouth meint, eine Hinzufügung zu V. 16[d], neben dem er steht, sondern eine Variante zu V. 17[b], mit dem er übrigens fast gleichlautend ist: „und sei nicht gefräßig, damit du nicht gemißachtet werdest." Da nun dieser Stichos mit V. 16[b] in S bis auf den Wortlaut identisch ist, so wird er von diesem abhängig sein, ebenso wie V. 16[d] im Texte selber (= V. 16[a] in S). Was übrig bleibt: V. 16[ab] + V. 17[ab] (betreffs V. 16[c] s. o.) bildet den urspr. Text, wobei immerhin auffällig ist, daß die zweiten Stichoi der beiden Doppelzeiler fast gleichlautend sind. Doch findet sich dies auch in G, dessen Text genau entspricht — bis auf V. 16[a], der mit dem Wortlaute von V. 16[d] H konform ist. [m] Die Lücke ist nach G und nach S (vgl. zu V. 17 in S Apokr. S. 387 Anm. [m]) durch בַּעֲבוּר מוּסָר (nicht בְּשַׂר, wie Schechter will) auszufüllen, was auch zu der Angabe über den Raum, den das undeutlich Gewordene einnimmt (bei Marg. p. 5 Anm. 6), vortrefflich paßt. Das Substantiv מוּסָר steht auch 35 [32], 2[c] in gleicher Bedeutung: „Bildung", insbesondere i. S. v. „gute Lebensart". [n] Das

Zeitwort לָעַע bedeutet nach dem Syrischen (und Obadja V. 16) „schlürfen“ (vgl. לֹעַ „Schlund“ Spr. 23, 2). Dem Zusammenhange würde es besser entsprechen, wenn לָעַע auch die Bedeutung „gierig hinterschlingen“ (vgl. das in der Variante am Rande stehende Adj. גַּרְגְּרָן „gefräßig“ von גָּרוֹן „Kehle“ [s. o. zu V. 12[b]] und lat. vorax von vorare) hätte. Umgekehrt würde die Bedeutung „schlürfen“ besser in V. 16[b] passen und dort auch dem Wortlaute von G genau entsprechen. Da nun der Text hier überhaupt stark in Unordnung geraten ist, so hätte die Annahme einer Umstellung von V. 16[b] und V. 17[b] an sich nichts Unwahrscheinliches. In V. 17[b] kann פֶּן־תִּמָּאֵס entweder ähnlichen Sinn haben wie פֶּן־תְּקַלֵּל in V. 16[b]; es kann aber auch bedeuten: „damit man dich nicht verschmähe“ d. h. nicht wieder einlade. [o]Statt רֵעַ, das hier „Tischnachbar“ bedeuten würde, ist mit Schechter nach den parallelen Stellen Derech Erez Rabba c. 7 und Tosephtha Berachoth p. 12 no. 7 zu lesen ראשׁ i. S. v. „Tischoberster“ (s. 35 [32], 1[a] und Apokr. z. St.). G und S lasen augenscheinlich auch רֵעַ und geben es frei durch „[vor] ihnen“ wieder. [p]Das urspr. Textwort נָבוֹן „einsichtig“ ist zu נָכוֹן korrigiert, das hier (im Anschluß an נָכוֹן Ps. 51, 12, wo es s. v. a. „fest“ = „in sich gefestigt“ bedeutet) etwa den Sinn haben könnte: einer, der weiß, was er will und der darum auch weiß, wie er sich bei Gastmählern zu benehmen hat (vgl. u. a. das syr. מיתבא, eig. „gesetzt“, das ganz im figürlichen Sinne des deutschen Ausdrucks gebraucht wird). S giebt es durch זדיקא „der Gerechte“ wieder, las also entweder auch נָכוֹן und dachte an Stellen wie Ps. 78, 37, wo es s. v. a. „aufrichtig“ bedeutet, oder er las נֹכַח dafür, das sich in der Variante zu V. 16[a] (s. o.) findet. H[r] bietet ebenfalls נכון, und dazu die ansprechende, wenngleich kaum urspr. Lesart מועד statt מִזְעָר: = „eine bestimmte (d. h. nicht zu lang bemessene) Zeitdauer“ sc. für das Gastmahl. [q]Das Zeitwort הִשִּׂיק steht Jes. 44, 15. Ez. 39, 9 und Sir. 43, 4[b] H[r] (in der Schreibung הִסִּיק) i. S. v. „anzünden“; hier liegt ein innerlich transitives Hiphil (Ges.-K. § 53[d] und [e]) vor: „in Hitze geraten“ (vgl. הֶחֱלִיא „krank werden“), wobei nicht gerade an Fieberhitze, wohl aber an Ausbrechen von Schweiß ꝛc. zu denken

ist. Auch hier giebt die Variante von H[r] יְצֻרָיו „seine Glieder" (wie Hiob 17, 7) an sich einen guten Sinn, ohne wohl den urspr. Text zu repräsentieren; hiergegen spricht auch dies, daß „in seinen Gliedern" die Präposition בְּ, sicher aber nicht עַל voraussetzen läßt. [r] Das Subst. צַעַר steht im Neuhebr. und Jüd.-aram. i. S. v. „Schmerz" (vgl. Bab. Kam. 8, 1, wo von dem „Schmerzensgeld", das jemand zu zahlen hat, die Rede ist; Levy, NhWB IV, 209). Stünde dies nicht fest, so wäre man versucht, dafür צִירָר zu lesen, welches Substantiv im Syr. „das Weh, das von der gestrigen Trunkenheit herkommt" bezeichnet (S. Gregorii Theologi liber carminum Jambicorum. Versio Syriaca I, S. 4, Z. 10 f., an welcher Stelle übrigens auch צערא eben i. S. v. „Weh" steht). Das folgende Substantiv תַּשְׁנִיק (Infinitivnomen des Hiphil von שׁנק; in S steht das Derivat desselben Zeitwortes שׁינקא dafür) dient im Neuhebr. (i. S. v. „innerliches Würgen") zur Bezeichnung einer Art Bräune. Ebenso ist die Bedeutung von קְרָבִים הֲפוּכוֹת „Erbrechen", eig. „umgewendetes Innere", nach dem syr. הפך גוא (= „Umwendung des Innern", in gleichem Sinne) sicher, weshalb die Konjektur Schechters פָּנִים חֲשׁוּכוֹת „verdüstertes Gesicht" nach Mechilta, p. 48[a] nicht nötig ist; auffällig ist nur die Verbindung von קְרָבִים (also nicht קְרָבִים als masc. sing.) i. S. v. „Inneres" mit dem Fem. plur. Sowohl nach diesen Einzelheiten als nach dem ganzen Wortlaute von V. 19[cd] kann kein Zweifel sein, daß dieser Doppelzeiler von S abhängig ist. Dem syr. יענא „gierig" entspricht dabei כְּסִיל eig. „Thor" (so auch unten V. 30, wo der Zusammenhang den gleichen Nebensinn nahe legt). [s] Wörtl.: „Schlaf des Lebens"; an dem Plural שֵׁנוֹת braucht man nicht mit Margoliouth Anstoß zu nehmen, denn er findet sich auch im A. T. und Sir. 33, 13[b] [= 30, 25[a]]; s. z. St. Das part. Pual צֻלָּל (mit Wegfall des Präformativs מְ nach Ges.-K. § 52[s]) bedeutet „purgiert" nach syr. und jüd.-aram. Sprachgebrauche (Pi. „läutern, filtrieren", aber auch allgemein „reinigen", dagegen nicht in dem speziellen Sinne, den es hier hat). Statt עַל ist nach analogen Stellen (s. V. 19[d]) und S wohl עִם zu lesen. Während nun der Doppelzeiler V. 20[ab] dem Texte des G (wo „mäßig", d. h. wohl s. v. a. „normal" sc. an-

gefüllt, wahrscheinlich nur freie Wiedergabe von צִרְלֵל ist, also nicht auf ein anderes Textwort zurückgeht) entspricht, ist dies mit dem anderen, V. 20[cd], betreffs S der Fall; doch wird der Ausdruck bei S „bei dem Manne, der sich behaglich fühlt", auf ein ähnliches Textwort wie אִישׁ נָבוֹן (etwa אִישׁ טוֹב) zurückgehen, nicht aber kann אִישׁ נָבוֹן Wiedergabe des Ausdrucks bei S sein. [t]V. 21 entsprach, soweit man noch aus den einzig lesbar gebliebenen letzten Worten (wörtl.: „du wirst Ruhe [bezw. Erleichterung] finden") ersehen kann, dem Sinne von V. 21 in G und S, den übrigens auch der Doppelzeiler V. 21* (hinter V. 22 und 19*) zum Ausdrucke bringt. Da dort ausdrücklich vom Erbrechen, bezw. vom Erwirken des Erbrechens die Rede ist, so wird die Redeweise in S (ganz wörtlich: „ziehe deine Seele aus der Mitte des Innern"; vgl. oben in V. 19 die Redensart „Umkehrung des Innern") und ebenso die in G (wörtl.: „hineinfahrend [sc. mit dem Finger] erbrich dich") gleichfalls von dem Herbeiführen des Erbrechens zu verstehen sein, womit sich zugleich alle Schwierigkeiten (s. Fritzsche S. 176 und Apokr. S. 388, Anm. [i]) heben. [u]Der erste Doppelzeiler von V. 22 wird etwa so gelautet haben wie in G und S; denn der zweite entspricht genau dem Wortlaute, den V. 22[cd] bei beiden hat (zumal da אָסוֹן „Schaden", wie auch der übernächste Stichos zeigt, hier von körperlicher Indisposition zu verstehen ist, wie unser: „sich Schaden thun"). Das Adj. צָנוּעַ, das G mit *ἐντρεχής* i. S. v. „klug" (nicht = „rührig", wie Apokr. S. 388 übersetzt ist) und S mit מְכִיךְ „bescheiden" wiedergiebt, bedeutet hier (entsprechend dem הַצְנֵעַ 35 [32], 3[b]) s. v. a. „vorsichtig", d. i. dem Zusammenhange nach „zurückhaltend, mäßig". Dann folgt, jedenfalls als sekundäre Zuthat, V. 19[a], der nicht übel in den Zusammenhang paßt, hierauf aber eine Dublette von V. 21, die genau mit V. 21 in S übereinstimmt, und schließlich nochmals die beiden Doppelzeiler von V. 22, von denen der erste zu dem Texte von G und der zweite zu dem von S paßt. [v]קִיה קִיה bedeutet nicht: „hoffe" bezw. „habe Geduld" (so Margol.), sondern entweder in der Fassung als Qal = קִיה קִיה: „übergieb dich ordentlich", oder in obiger Aussprache als Piel: „führe gründliches Erbrechen herbei". Da neben קִיא auch im A. T. die meta=

plastische Form קִיוּ Jer. 25, 27 imper. Qal (Ges.-K. § 76[h]) vorkommt, so ist an der Bildung mit mittlerem Waw nicht Anstoß zu nehmen. Übrigens läßt sich nicht mit Edersheim (s. Apokr. S. 388 Anm.[1]) behaupten, daß die römische Sitte, bei Gastmählern Erbrechen künstlich herbeizuführen, den Juden unbekannt gewesen sei; denn j. T. Schabb. 147[ab] ist davon die Rede, daß man am Sabbat kein Erbrechen bewirken dürfe (vgl. Levy, NhWB I, 147 s. v. אִפִּיקְטְפִיזִין). [w] Wörtl.: „du wirst meine Worte finden" (ganz wie in S, aber auch in G), d. h. du wirst sie bestätigt finden und sie so als berechtigt erkennen. Zum Sinne vgl. Sir. 12, 12[c]. [x] Wörtl.: „gut", opp. „schlecht" (G πονηρός in gleicher Bedeutung, dagegen רֹעַ Sir. 12, 10[b] i. S. v. „Bosheit") = „mißgünstig", weshalb S, bei dem aber V. 24 (wohl nur aus Versehen) gänzlich fehlt, in Anknüpfung an V. 13 für bloßes טוב sagt: „das gute (d. i. wohlwollende) Auge". Wenn aber S in V. 23[b] bietet: „das gute Zeugnis [ist glaubwürdig]", so giebt dies zwar an sich einen befriedigenden Sinn; doch ist es nach H und G wahrscheinlich, daß der urspr. Text lautete דטבותא [בסהדותא] und daß dies irrtümlich in טבותא (vielleicht nach טבותא in V. 23[a]) umgeändert wurde. Der Ausdruck in V. 23[b] und V. 24[b] wird aus Ps. 19, 8[b] entlehnt sein; wenn in V. 24[b] דַּעַת = „die Erkenntnis [seiner Knauserei]" steht, so ist dies nur verschrieben aus עֵדוּת, wie am Rande steht (vgl. noch S.-T. Einl., S. 31 Anm. 3). [y] Vgl. zu 7, 7[a].

---

25 Auch beim Weine wolle nicht den Helden spielen[a];
denn viele [schon] hat der junge Wein zu Falle gebracht.

26 Wie der Schmelzofen die Schmiedearbeit erprobt[b],
so, wenn Spötter miteinander zanken, der Wein [diese][c].
Wie der Meister jede einzelne Arbeit prüft[d],
so, wenn Spötter sich streiten, berauschendes Getränk [diese].

27 ‘Wie ein Lebenselixir ist der Wein’[e] für den Menschen,
wenn man ihn mit Maßen trinkt.

Was für ein Leben 'hat der'[f], der den Wein entbehren muß,
Da dieser doch [mit] „am Anfange“ geschaffen ist „zur Freude“!

28 Freude des Herzens und Frohsinn und 'Wonnen'[g]
bewirkt der Wein, den man zur rechten Zeit und so, wie es sich gehört[h], getrunken hat.
Was für ein Leben hat der, der den Most entbehren muß,
da dieser doch geschaffen ist von Anfang an zur Wonne[i]!

29 Kopfschmerz, Schwindel und '[Leib]weh'[k]
bewirkt der Wein, den man bei Streit[l] und Ärger getrunken hat.

30 Unmäßigkeit im Wein[trinken] bringt den Thoren zu Falle[m]:
er vermindert die Kraft und verhilft zu vielen Wunden[n].

---

31 Beim Weingelage setze deinen [Tisch-]Nachbar nicht zur Rede
und 'rücke ihm' nicht [deine Wohlthaten] 'vor'[o]. . . .
Ein [solches] Wort, das ihn beschämen könnte, sprich nicht . . .
. . . . 'angesichts der Leute'[o].

---

35 (32) 1 . . . .
. . . .
Benimm dich ihnen gegenüber, wie wenn du einer von ihnen wärest:
sorge dich um sie und [erst] nachher 'setze dich zu Tische'[p].

2 Richte her, was sie brauchen, und [erst] wenn dies geschehen ist, laß dich auf dem Lager nieder,
damit du dich 'über sie'[q] freuen kannst
und wegen deiner Gewandtheit [das Lob] erntest, umsichtig zu sein[r].

3[s] Sprich, du Alter! denn dir kommt das zu,
und mache vorsichtigen Gebrauch von deinem Verstande[t] und wehre der Musik nicht!

4 Gieb nicht 'an Stelle der Musik'[u] Unterhaltung zum besten!
Warum willst du da, wo man nicht 'zuhört', Unterhaltung zum besten geben
und wozu willst du 'zur Unzeit'[v] dich weise zeigen?
5[w] Wie ein Siegelring auf goldenem Beutel
ist ein Lied '. . . .' beim Weingelage.
'Wie' ein Rubin auf einer goldenen Randleiste
ist wohllautende Musik beim Weingelage.
6 Wie eine Halskette von Gold, an welcher Granaten und Sapphire angebracht sind,
ebenso ansprechend sind liebliche Worte beim Weingelage.
Einfassung von lauterem Gold an einem Siegelringe von Smaragd
ist der Klang der Musik bei wohlschmeckendem Moste.

---

7 Rede, du Jüngling, wenn du's nötig hast, —
höchstens[x] zweimal oder dreimal, [und zwar] wenn man dich fragt.
8 'Halte zurück'[y] mit dem Reden und sage mit Wenigem viel;
und gleiche einem, der es versteht und [doch] zugleich schweigt.

9 Zwischen Greisen 'überhebe dich'[z] nicht
und [zwischen] Fürsten laß deine Rede nicht unaufhörlich rinnen.
10[a] Dem Hagel 'eilt' der Blitz voraus,
und dem Bescheidenen eilt die Gunst voraus.
Dem Hagel 'eilt' der Blitz voraus,
und dem Rücksichtsvollen eilt die Gunst voraus.

---

11 Zur angeordneten Zeit[β] verweile nicht noch länger,
begieb dich nach deinem Hause und befriedige deine Wünsche[γ].

Zur Zeit der Tafel mache nicht viele Worte;
wenn dir aber etwas einfällt, so rede.
12 'Sei lustig'[a] von ganzem Herzen und befriedige deine Wünsche —
in Gottesfurcht und ohne 'Unbesonnenheit'[b].
13 Und zu alledem lobpreise deinen Schöpfer,
der dich überreichlich genießen läßt[c] von seinen Gütern.

B) Kap. 34 [31], 25 — 35 [32], 13: Vom Anstand beim Trinken. [a]Der Ausdruck ist aus Jes. 5, 22, wo er ironisch gebraucht ist (anders Koh. 10, 17), entlehnt. Wenn im zweiten Stichos bei S עתיקא „alter" sc. Wein steht, so geht dies nicht auf ein anderes Textwort zurück, sondern S hat nur nach dem Gesetze des Parallelismus membrorum mit dem Ausdruck abgewechselt, dabei aber das ihm passender scheinende Wort gewählt; ähnlich steht עתיקא Num. 28, 7 für שֵׁכָר. [b]Nach dem Wortlaute von H, mit dem S genau übereinstimmt, kann der Sinn nur der sein, daß man beim Zerschmelzen eines Metallgefäßes erkennen kann, ob der Schmied solid gearbeitet, insbesondere das Eisen genügend gehärtet hat. Wenn G hinzufügt ἐν βαφῇ „beim Eintauchen" (s. Weiteres Apokr. z. St.), so hat er wohl kaum טֹבֵל statt לוֹטֵשׁ gelesen (Schechter); sondern, da er speziell an Stahl (στόμωμα) dachte, so lag es ihm daran, durch Erinnern an das behufs der Härtung nötige Eintauchen des glühenden Eisens ins Wasser den Sinn der Vergleichung deutlicher zum Ausdruck zu bringen. [c]Es ist kaum nach G als Objekt לִבּוֹת („die Herzen" d. h. hier: die verschiedenen Charaktere) in den Text zu setzen, da doch auch in der Dublette das Objekt aus dem Zusammenhange ergänzt werden soll: = „sie" sc. die streitenden Spötter. Sicher aber las nicht G לִבּוֹת an Stelle von לְמַצּוֹת (so Schechter), weil er ja dieses auch wiedergiebt; und ebenso wenig kann לְמַסּוֹת das urspr. Textwort gewesen sein (ebenfalls Schechter), da der Begriff des Prüfens aus dem ersten Stichos zu ergänzen ist. Auch kann S nicht למרות (= לַמְרוֹת?) gelesen haben und dieses i. S. v. „anreizen" stehen; vielmehr könnte, wenn S nicht bloß den Sinn der Worte von H frei wiedergiebt — was die

einfachste Annahme ist —, er etwa מְשֻׁכַת (vgl. מָשַׁךְ i. S. v. „reizen" Koh. 2, 3) statt מצות (welche Variante von למצות vorliegt) gelesen haben. Dagegen könnte Schechter darin Recht haben, daß die Wahl des Wortes „Spötter" auf Spr. 20, 1 zurückgeht. Die Varianten, die der übergewissenhafte Schreiber am Rande beigefügt hat, geben keinen Sinn: בִּיתָן „Palast" (Esth. 1, 5; 7, 7 f.) statt בּוֹחֵן und כִּי הָיִיתָ מ׳ statt כֵּן הַיַּיִן לְמ׳, was sich nur so wiedergeben läßt: „Der Ofen des Palastes ist das Werk des Schmiedes, wenn du [Anlaß] zum Streit der Spötter geworden bist". [d]Diese Dublette zu V. 26[ab], deren zweiter Stichos mit V. 26[b] dem Sinne nach völlig übereinstimmt, wird in ihrem ersten Stichos kaum den urspr. Text repräsentieren; denn נָבוֹן „der Kundige" scheint nur durch Verlesung aus כיור entstanden zu sein, und das zweite מַעֲשֶׂה, das jetzt als Wiederholung des ersten in distributivem Sinne (Ges.-K. § 123[d]) gefaßt werden muß, ist wohl nur Lückenbüßer für den in der Vorlage undeutlich gewordenen Genetiv. [e]Statt des לְ am Anfange von V. 27 ist כְּ zu lesen; es fragt sich nur, ob man nach G כְּמוֹ statt לְמֵי lesen soll, oder ob man sich nach S mit der Änderung zu כְּמֵי begnügen soll. Wenn freilich מֵי חַיִּים (vgl. מַיִם חַיִּים, s. zu Sir. 21, 13[a] G) nur bedeuten könnte: „lebendiges Wasser", so wäre כמו vorzuziehen; doch in der Bedeutung „Lebenselixir" (eig. „lebenspendendes Wasser", vgl. צְרִי חַיִּים „Lebensbalsam" 6, 16) ist der Sinn durchaus befriedigend. Die folgenden Wörter sind natürlich umzustellen zu חַיִּים הַיַּיִן. Statt „mit Maßen" heißt es in H wörtlich: „in seinem [richtigen] Maße". [f]Es ist am einfachsten לְחָסֵר statt חָסֵר zu lesen; auch wird dies durch V. 28[c] bestätigt, sowie durch S, der trotz veränderter Konstruktion („was ist das Leben dessen, der" ꝛc.) dem Sinne nach ganz mit H übereinstimmt. In V. 27[d] ist בְּרֵאשִׁית (vgl. Sir. 15, 14) aus Gen. 1, 1 entnommen und לְשִׂמְחָה freie Anspielung an Ps. 104, 15. Eine wunderliche, an die haggadische Exegese erinnernde Variante zu בראשית bildet das am Rande stehende בְּאֵר שִׁית, d. i. wörtlich „Brunnen des Fundaments", womit nur der unterirdische Raum von einer Quadratelle am südwestlichen Winkel des Altars, wohin der Wein der Trankopfer abfloß (Levy, NhWB IV, 550), gemeint sein

kann, der שִׁית genannt wurde. Auf den mit der Textvariante beabsichtigten Sinn führt uns eine Notiz Raschi's, der zu j. T. Sanh. 10, 29[a] bemerkt: „dieser Autor ist nicht der Ansicht, daß der Schîth eine Urschöpfung war“; denn danach ist mit den Worten etwa gemeint: der (wie der Gleichklang mit בראשית besagt) von der Urschöpfung her vorhandene „Brunnen des Schîth“, bezw. der dahin abfließende Wein ist [auch] zur Freude (für Gott als Empfänger des Trankopfers?) geschaffen. Was G für בראשית hat: ἀνθρώποις, geht nicht, wie Margoliouth meint, auf eine andere Textrezension zurück, sondern ist aus Ps. 104, 15 entnommen, um den Sinn des Satzes frei wiederzugeben; eine entsprechende Textvorlage ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil der Siracide das notwendig vorauszusetzende לְ des Dativs kaum unmittelbar neben dem folgenden לְשִׂמְחָה gebraucht haben würde und überdies לִבְנֵי אדם (eher schon aramäisches לברנשא!) graphisch nichts Ähnliches mit בראשית hat. [g] Das Substantiv עֶדוּי hat im nachbibl. Hebräisch die Bedeutung „Empfängnis“, was einen sehr merkwürdigen Sinn ergeben würde. Es ist dafür עֲדָנִים zu lesen, das auch im A. T. nur im Plural vorkommt; eine Bestätigung hierfür liegt in dem von S gewählten Ausdrucke עדנא טבא „gute Zeiten“, insofern S das hebr. עדנים i. S. v. syr. עדנא „Zeit“ faßte (und darum, zur Erzielung eines passenden Sinnes, das Adj. טבא beifügte). [h] Das Nächstliegende wäre es, statt ודאי zu lesen וְדַאי = וְדַי, welches Wort (unter Ergänzung des בְּ vor בְּעִתּוֹ „zu seiner Zeit“, bezw. nach H[r] בְּעֵת „zur [rechten] Zeit“, was eigentlich noch besser paßt) bedeuten könnte: „nach Bedarf“, d. h. so viel, als der Leib bedarf sc. zur Gesundheit, bezw. um den Durst zu löschen; und G (αὐτάρκης „[gerade] genug“) wird wirklich so gelesen haben. Aber man erwartet nach dem Zusammenhang eher einen Ausdruck, wie ihn S hat: בוליתה „in seiner Schicklichkeit“, d. h. so wie es sich für ihn (sc. den Wein) schickt, also = nicht zu hastig (u. dergl.). Nun bedeutet im Neuhebr. das Part. pass. רָאוּי s. v. a. „geeignet“ (Levy IV, 404; so auch Joma 8, 3 [nicht 8, 2, wie Schechter schreibt] von „Getränken, die zum Trinken geeignet sind“); nur kann רָאוּי nicht das urspr. Textwort sein, da adverbiale Verwendung dieses Wortes (zumal hinter בעתו) wenig wahrscheinlich ist.

Es wäre aber die Frage aufzuwerfen, ob nicht das Subst. רְאִי, das im Neuhebr. (Levy IV, 405) i. S. v. „das Zutreffende (d. h. das, was auf eine bestimmte Sache zutrifft, bezw. auf diese angewendet werden kann) vorkommt, im Anschluß an das sehr gebräuchliche רָאוּי auch i. S. v. „passendes Verhalten" verwendet sein könnte, so daß בִּרְאִי „in passender Weise" genau dem בכליתה von S entsprechen würde. [i]V. 28[cd] ist eine Dublette zu V. 27[cd], ebenso wie V. 28[ab] wenigstens dem Sinne nach mit V. 27[ab] zusammenstimmt. Denn nach תִּקְוַת־מָה = „was für eine Hoffnung" in Sir. 16, 22[b] H kann kein Zweifel sein, daß חַיֵּי־מָה analogen Sinn hat. Es ist also auch nicht ratsam, etwa nach V. 29[a] (s. o.) חַיֵּי מַר „ein bitteres Leben" (מַר neutr. als Subst. „Bitterkeit", wie 1 Sam. 15, 32. 2 Sam. 2, 26) lesen zu wollen. In V. 28[d] entspricht מֵרֹאשׁ (wie 16, 26) dem syr. מן ברשית (vgl. zu 15, 14 H). [k]Was der Text bietet: לַעֲנָה וְקָלוֹן, könnte bedeuten sollen: „wermutbittere Schande" (vgl. לַעֲנָה „Wermut" in bildlichem Sinne in Stellen wie Jer. 9, 14; 23, 15. Klagel. 3, 15. 19). Aber das paßt nicht zu „Kopfschmerz", auch nicht zu der Zusammenstellung der üblen Folgen der Trunkenheit in V. 19[e], zu welcher die noch ausführlichere Schilderung in der Causa Causarum (syr. Text, edd. Kayser, S. 128, Z. 13--15) verglichen werden kann. [Was S, dessen Text nicht in Ordnung ist, wie schon das doppelte כאבא zeigt, als zweites Substantiv hat: „Armut" (wofür nicht nach der Konjektur in Apokr. S. 389, Anm. [g] „Bitterkeit" zu lesen ist), geht auf die falsche Lesung רַאשׁ statt רֹאשׁ (nicht aber רֵישׁ, wie Schechter annimmt) zurück; S dachte an Sir. 19, 1]. Vielleicht wurde לענה in der Bedeutung „Schwindel" verwendet, und zwar deshalb, weil man die nervenzerrüttenden Wirkungen des Wermut kannte, wobei man vielleicht zugleich an durch narkotische Vergiftung hervorgerufene Schwindelanfälle dachte. Oder soll man anders lesen: etwa רַעַל (wie Sach. 12, 2) oder תַּרְעֵלָה, die wohl nicht bloß das Taumeln, sondern zugleich das Gliederzittern, das in der oben angeführten Schilderung in der syrischen Causa Causarum als רעלא דאידיא „Händezittern" mit erwähnt ist, bezeichnen? Oder wenn, wie es betreffs קָלוֹן wahrscheinlich ist, der Wortlaut dieses Stichos

auf ungeschickte Wiedergabe einer aramäischen (oder aramäisch gefärbten) Vorlage zurückgehen sollte, so könnte der Übersetzer נגדא i. S. v. Erbrechen (vgl. oben zu V. 21) zu גִּדָּא „Wermut“ verlesen haben. Das dritte Wort קָלוֹן eig. „Schande“, könnte aber in diesem Falle sehr leicht auf Wiedergabe von צַעַר „Weh“ (s. oben V. 19 [c]) zurückgehen — deshalb, weil im Syrischen das Wort ציערא fast ausschließlich in der Bedeutung „Schande“ verwendet wird. [l] = תִּתְחָרֶה, wie 40, 5. [m] Wörtlich: „ist ein Wurfholz (= מוֹקֵשׁ, das auch im A. T. häufig bildlich den Anlaß zum Hinfallen, d. h. zum Sturze und Untergange bezeichnet) für den Thoren“ bezw. „den Unmäßigen“ (s. o. zu V. 19 [d]). Die Variante מִקֵּשׁ würde nur dann brauchbar sein, wenn der ganze Satz anders konstruiert wäre; denn es bedeutet: „er kommt zu Falle, eig. er stolpert“ (s. zu Sir. 41, 2 [c]). Das Subjekt des Satzes ist zu lesen: מַרְבֵּה חֶמֶר „Vielheit des Weines“ (subst. מַרְבֵּה wie Jes. 33, 23) i. S. v. „Trunkenheit“; als Maskulin kann מַרְבֵּה zu den prädikativen Partizipien von V. 30 [b] ebenso Subjekt sein, wie auch sein Genetiv חֶמֶר. G dagegen hat חֶמֶר auch als Subjekt von V. 30 [a] angesehen, also מַרְבֶּה (= πληθύνει) gelesen. [n] Vgl. zum Sinne Spr. 23, 29, welche Stelle dem Verfasser vorgeschwebt hat. Schon darum, aber auch wegen des viel weniger passenden Sinnes hat die Variante פַּחַד „Furcht“ keinen Anspruch darauf, als das urspr. Textwort zu gelten. [o] Die Worte תְּחָרְפֵהוּ (über חֵרֵף vom Vorrücken von Wohlthaten s. oben zu 34 [31], 2 [c], wo das Derivat חֶרְפָּה steht, wie hier in V. 31 [c]: דְּבַר ח׳ eig. „ein Wort des Vorrückens“) und לְעֵינֵי בְנֵי אָדָם stehen nicht im Texte, sondern am Rande. Den ersten Ausdruck bestätigt G, wogegen S hat: „und schädige ihn nicht in seiner Freude“, den anderen S, bei dem V. 31 [d] lautet: „und streite nicht mit ihm angesichts der Leute“, wogegen G für V. 31 [d] hat: „und bringe ihn nicht in Verlegenheit, indem du [etwas von ihm] zurückforderst“. Im Texte standen also, wenn nicht bloße Schreibfehler, die abweichenden Wendungen. In V. 31 [c] wird jedoch das Subst. חרפה auch durch S bestätigt. [p] Statt תסוב ist nach dem feststehenden Sprachgebrauche das Hiphil תָּסֵב zu lesen (s. o. zu 34 [31], 16). In V. 2 [a], der nach dem hebr. Wortlaute nur

eine Dublette von V. 1 [d] zu sein scheint (weshalb sich die persische Randnote: „dies, [hier] nicht bei dem Verse, steht in anderen Handschriften“, vielleicht auf ihn bezieht), fällt das Zeitwort רָבַץ auf, das im alttest. und nachbibl. Hebräisch nur vom Lagern der Tiere gebraucht wird und sonach mindestens ein Aramaismus ist, der sich vielleicht so erklärt, daß dieser Stichos Wiedergabe von S ist, da sich hier nach (christlich- und jüdisch-)aramäischem Sprachgebrauche das Zeitwort רבע findet. In diesem Falle bestand dieser Abschnitt ursprünglich aus folgenden drei Doppelzeilern: 1) die beiden Stichen am unteren Rande des Britisches Museum-Fragmentes, die jetzt nicht mehr zu lesen sind und deren zweiter Stichos, da G nur den ersten bietet, aus S ergänzt werden muß: „und nimm nicht über den Reichen Platz“, wofür aber als urspr. Text vielleicht folgender Wortlaut vorauszusetzen ist (wenn nämlich S רֹאשׁ zu עָשִׁיר verlas; s. Apokr. S. 390, Anm. [b]): „und nimm nicht zu oberst an der Tafel Platz“; 2) V. 1 [cd] in H und S = V. 1 [bc] in G, und 3) V. 2 [bc] in H, G und S. Als Glosse zu אַחַר in dem Texte des ausgeschiedenen V. 2 [a] in H, das in S kein Äquivalent hat (wogegen מן בתרכן „hinterher“ in V. 1 [d] genau dem אַחַר entspricht), bietet H [r], entsprechend dem *οὕτως* in G, וּבְכֵן (das nach Cowley und auch nach Schechter S. 271 noch vollständig zu lesen ist; vgl. o. zu 13, 7 und Apokr. S. 429, Anm. [1]), wörtlich: „und in diesem Zustande“. [q] Nach G ist statt בִּכְבוֹדָם, was etwa könnte bedeuten sollen: „über ihre Ehrung“, zu lesen בַּעֲבוּרָם, eig. „um ihretwillen“, d. h. nach dem Zusammenhange: weil sie mit deinen Anordnungen zufrieden sind, bezw. dies auch zu erkennen geben. [r] Der Ausdruck תִּשָּׂא שֵׂכֶל bedeutet wörtlich: „daß du Einsicht davontragest“ (נָשָׂא wie Ps. 24, 5. Koh. 5, 18), wobei שכל bedeuten könnte: „das Lob der Einsicht“. Was S und G bieten („Ehre“; „Kranz“), könnte gut freie Wiedergabe des Sinnes und somit der Wortlaut in H ursprünglich sein; der Siracide würde dann wohl die Redeweise מָצָא . . שֵׂכֶל טוֹב „seine Klugheit gewinnen“ in Spr. 3, 4, die freilich dort einen anderen Sinn hat, im Sinne gehabt haben, wenn man nicht annehmen will, der Verfasser habe banaler Weise sagen wollen, daß man sich durch Übung im Präsidieren „Einsicht“, also wohl

Routine anzuschaffen vermöge. Sicher aber ist nicht mit Schechter שָׂכָר zu lesen, weil dieses nicht schlechthin „Lohn“, sondern den „Tagelohn, Verdienst“ bezeichnet. Und ebenso wenig darf man sich im Hinblick auf Luk. 14, 10 etwa verleiten lassen, statt des durch G bezeugten מוּסָר, das hier (wie wohl auch 34 [31], 17) i. S. v. „Bildung“, bezw. „gute Lebensart“ steht, etwa מְסִבָּה „[beim] Gastmahl“ (Levy, NhWB III, 163) lesen zu wollen, obwohl S „am Tische“ dafür zu sprechen scheint. [s] V. 3 fehlt (wie V. 7, 8 und 10) in S, wohl sicher nur aus Versehen; denn in V. 4 richtet sich die Rede auch an den „Alten“ (שָׂב wie 42, 8 H). [t] Nach dem Adj. צָנוּעַ, das 34 [31], 22[c] i. S. v. „vorsichtig“, bezw. „zurückhaltend“ (ebenso 42, 8[d] = „klug“; s. z. St.) steht, kann kein Zweifel sein, daß hier gemeint ist, der Alte solle beim Weingelage nicht seine Weisheit auskramen. Derselbe Sinn ergiebt sich, wenn man mit Taylor annimmt, daß הַצְנֵעַ hier im Sinne des neuhebr. הִצְנִיעַ bezw. jüd.-aram. צַנֵּעַ i. S. v. „verheimlichen, verborgen halten“ (Levy IV, 204 f.) stehe. Und zwar ist הַצְנֵעַ als imper. zu lesen, nicht הַצְנֵעַ als inf. abs. (so 16, 25), wie es G gefaßt hat, der darum ἐν = בְּ (das vielleicht die vom Schreiber angekündigte, aber nicht hingeschriebene Randglosse hätte bieten sollen) ergänzte, weshalb Schechter בהצנע (fälschlicher Weise) eben nach 16, 25 lesen will. Übrigens ist das Textwort הצנע durch die Hinzufügung von לכת am Rande, wodurch an Mi. 6, 8 erinnert wird, gesichert. [u] Der vorliegende Text von V. 4[a] (בִּמְקוֹם הַיַּיִן „an dem Orte des Weines“, d. i. wo man Wein trinkt) entspricht dem Texte von S: „an dem Orte, wo Wein getrunken wird“, der von V. 4[b] dem von G, da statt מִזְמוֹר „Musik“ (also בְּלֹא מ׳ „ohne Musik“) unter allen Umständen anders zu lesen ist, und zwar jedenfalls מִשְׁמֹעַ als Infinitivnomen des Qal (wie מִגְּדַל 40, 29[c] u. a.) = „das Hören“ (also בְּלֹא מ׳ = „wenn man nicht zuhört“). V. 4[a] und [b] sind also Dubletten, denn die Negation in V. 4[b] wird sekundär sein (vgl. 34 [31], 12[c]), da der Satz ohne diese auch einen guten Sinn giebt; es fragt sich nur, welcher Doppelzeiler dem urspr. Text entspricht. Die Beantwortung dieser Frage ist um so schwieriger, weil הַיַּיִן wahrscheinlich nicht das urspr. Textwort ist, sondern dafür anders zu lesen ist:

entweder בְּמִשְׁמָע = „da, wo es [etwas] zu hören giebt" (dagegen kaum nach Schechter בְּאֹזֶן, was gleichen Sinn geben würde), oder בְּזָמִיר (das sich in V. 4b erhalten haben könnte, wo es eben, wegen der Negation, keinen Sinn giebt): = „da, wo es Musik [zu hören] giebt", bezw. mit gleichem Sinne שִׁיר (nach V. 3b), in welch letzterem Falle sich noch ein Wortspiel mit שִׂיחַ ergeben würde. Das Zeitwort שָׁפַךְ bedeutet eig. „ausgießen", mit dem Obj. שִׂיחַ etwa: „ohne Aufhören von sich geben". [v]Statt בכל עת l. mit Smend בְּלֹא עֵת „zur Unzeit" (vgl. בשעת 34 [31], 28), wie G hat; doch giebt auch die Lesung von S בְּכָל־עֵת „zu aller Zeit", die Taylor vorzieht, einen passenden Sinn. Das Hithp. הִתְחַכֵּם bedeutet wie Koh. 7, 16 s. v. a. unser „sich als Weiser zeigen wollen". [w]Die vier Doppelzeiler von V. 5 und 6 verteilen sich wieder auf S und G, derart, daß V. 5a und 6a ganz genau dem Texte von S entsprechen, V. 5b und 6b aber dem von G. Das Bild in V. 5a erklärt sich dabei so, daß an einen Siegelring gedacht werden muß, der (nicht am Finger, sondern) an einer Schnur um den Hals getragen wird und der so über den am Gürtel getragenen Beutel, der vielfach aus kostbaren (entweder golddurchwirkten oder goldgestickten) Stoffen angefertigt war, herabhängt (vgl. Art. Siegel in Riehms BHW. und Art. Beutel in Schenkels BL.); weniger gut ist die gleichfalls sprachlich mögliche Fassung: „wie ein Siegel auf goldenem Beutel" (in Erinnerung daran, daß man die Beutel auch zusiegelte, vgl. Hiob 14, 17). In V. 5b aber wird der Text, so wie er vorliegt, eine nachträgliche Einschaltung erfahren haben; denn der Genetiv „Gottes" (in S: „Lobpreis Gottes") paßt nicht in den Zusammenhang. Das Nomen regens kann sowohl שִׁיר „Musik" nach H als auch שִׁירָה (als nom. unit.) „ein Lied" nach Hr lauten; dagegen giebt die Textvariante in V. 6a תהפך ספיר (so nach Cowley) keinen Sinn. Dabei läßt sich aus dem Wortlaute bei S und H durchaus kein Schluß ziehen, ob H von S oder S von H abhängig ist; denn der Text von H ist gut hebräisch, von Aramaismen frei. V. 5cd und 6cd entsprechen, wie schon erwähnt, dem Texte von G; doch wird H in V. 5c schon deshalb den urspr. Text bieten, weil bei ihm nicht beidemale von einem Siegelringe die Rede ist.

Das vor אֹדֶם (wie Ex. 28, 17. Ez. 28, 13) stehende כּוּמָז, das gleichfalls im A. T. vorkommt (Ex. 35, 22. Num. 31, 50) und zwar zur Bezeichnung einer (kugelförmigen?) Schmucksache, könnte dem Zusammenhange nach hier etwa zur Bezeichnung einer „buckelartig hervortretenden Erhöhung“, in deren Mitte ein Edelstein zur Verzierung befestigt ist (wie etwa bei mittelalterlichen Prachteinbänden), dienen; trotzdem ist es am einfachsten, anzunehmen, daß der urspr. Text [אודם] כְּמוֹ „wie ein Rubin“ lautete (so Schechter). Und für נִיב, das in seiner alttest. Bedeutung „Frucht“ (Mal. 1, 12. Jes. 57, 19, wo das Kthib wie hier H^r die aram. Form נוב bietet), ist nach H^r זִיר zu lesen, das im Neuhebr. und Jüd.-Aram. die (kranzartige) „Leiste“ (wie am Opferaltar, an der Bundeslade und dem Schaubrottisch; s. Levy, NhWB I, 532) bezeichnet. Da nun im Syrischen זִירָא = „Kette ist, so liegt es nahe, anzunehmen, daß S das Textwort זִיר nach syr. Sprachgebrauche so faßte, und in diesem Falle würde sich weiter herausstellen, daß der Wortlaut von S eben doch von unserem hebr. Texte abzuleiten ist, indem V. 5^c bei H die Unterlage sowohl von V. 6^a als von V. 5^a bei S bildete: das eine Mal mit der Lesung חותם [כמו] statt אודם und vielleicht כיס statt ניב, das andere Mal mit der Lesung זיר statt ניב. Dabei würde aber zugleich die Frage nach dem wechselseitigen Verhältnisse von V. 5^{ab} und 6^{ab} in H zu V. 5 und 6 in S, die wir aus sprachlichen Indicien nicht beantworten konnten, beantwortet sein, sofern auch hier H von S, und nicht S von H abhängig ist. Vgl. noch zum Sinne von V. 5^b und ^{d} Sir. 49, 1^d sowie Spr. 25, 11, zum Ausdruck מִשְׁפַּט שִׁיר (eig. „Regel der Musik“, d. h. [in Rhythmus und Melodieführung] „wohlgegliederte Musik“) Sir. 44, 5^a H חוֹק, zu [דְּבָרִים] יָפִים Koh. 3, 11; 5, 17; und zu מִלּוּאוֹת „Einfassung“ sc. der Edelsteine (die Randglosse מְלֹא [?] „Fülle“ bezw. „Menge“ ist wertlos) Ex. 28, 17. 20; 39, 13. V. 6^c lautet wörtlich: „Einfassung ... und ein Siegelring von Smaragd“; vielleicht bot der urspr. Text בְּחוֹתָם statt וְח׳ (vgl. Spr. 11, 22; 25, 11). ^{x} = בְּחוֹזֶק (nicht בְּחֵיק, wie Schechter meint), was mit בִּגְבוּרֹת Ps. 90, 10 zusammenzustellen ist. Die Varianten sind auch hier wertlos: אִתָּךְ, das übrigens die Veränderung von צָרִיךְ in צָרְכְּךָ

nötig machen würde, bedeutet mit diesem: „[wenn] bei dir Nötigung ist“, und יִשָּׂא לָךְ könnte zur Not bedeuten: „[wenn] man an dich das Wort richtet“ (vgl. כִּשָּׂא Jes. 3, 7), — was beides den Sinn nicht wesentlich modifiziert. V. 7 und 8 fehlen in S. ʸ Statt כַּל, das nicht mit Schechter כַּל als abgekürzter Imper. Piel von כלה = כַּלֵּה „vollende“, wie פַּת 30, 23ᵃ [s. o. S. 76], zu vokalisieren ist und noch weniger = כִּיל „miß ab“ (nach Jes. 40, 12) oder (nach der Grundbedeutung „fassen“) s. v. a. „fasse zusammen“ sein kann, ist zu lesen: כְּלָא, bezw. in metaplastischer Bildung כְּלֵה (vgl. 12, 5ᶜ G und den gleichen Textfehler im syr. Texte der Baruchapokalypse 21, 22; s. Apokr. u. Pseudepigr. II, 420). Ebenso ist das folgende Wort natürlich nicht לְאֹמֶר (Schechter) zu vokalisieren, sondern לֵאמֹר. Ferner ist der Text auch nicht in וּבִמְעַט הַרְבֵּה „und mit Wenigem mache (hier = „rede“) viel“ zu ändern, sondern [ו]מַעֵט [הרבה] ist impor. des Piel מִעֵט „verringern“ (Levy, NhWB III, 186), dessen Infinitivnomen nach Smend 41, 19ᵈ zu lesen wäre. ᶻ Nach S „thue nicht großartig“ und G, dessen urspr. Lesart ἐξουσιάζου uns der cod. Sin. aufbewahrt hat, ist statt תקומם (für das mindestens תִּתְקוֹמֵם gelesen werden müßte) zu lesen תִּרוֹמֵם, Hithpa. von רום in der Bedeutung „sich überheben“, wie Dan. 11, 36. Die beiden Substantiva זְקֵנִים und שָׂרִים scheinen in manchen Handschriften in umgekehrter Reihenfolge gestanden zu haben; denn so ist die Reihenfolge in S und wohl auch in G, da statt ἑτέρου λέγοντος (das also nicht auf die Lesung אֲחֵרִים statt שָׂרִים zurückgeht, wie Bacher meint) jedenfalls anders zu lesen ist: etwa ἐν μέσῳ γερόντων oder nach der alten Konjektur Bretschneiders πρεσβυτέρου λέγοντος. In V. 9ᵇ ist der Sinn von אַל-תֶּרֶב לטרד nicht sicher. Was S hier bietet („wolle nicht beschimpfen“), entfernt sich ganz von dem Wortlaute von H; dagegen hatte G („schwatze nicht viel“) den gleichen, bezw. einen ähnlichen Text wie H, und in S kommt dieser Wortlaut als V. 11ᵃ nach (s. d.). Darnach würde das Zeitwort טרד als Qal zu lesen sein (= אַל-תֶּרֶב לִטְרֹד; die Form תֶּרֶב wie Ps. 71, 21) in der Bedeutung „unaufhörlich rinnen lassen“ (nach Spr. 19, 13; 27, 15), was zu der Verwendung des Zeitwortes שְׁפֹךְ in V. 4 gut passen würde und angesichts der

sonstigen Verwendung seltnerer Bibelworte (vgl. z. B. 13, 26) nichts Auffälliges hätte. Bevan erinnert an das nachbibl. Zeitwort טָרַד „jemanden beschäftigen" (genauer: „wegtreiben" sc. an die Arbeit), wovon das part. pass. טָרוּד, i. S. v. „beschäftigt", vorkommt (Levy, NhWB II, 185; wogegen das Subst. טִרְדָּה „Beschäftigung" erst spät in der jüd. Litteratur zur Verwendung kommt); man sieht leicht, daß bei dem ausgesprochen transitiven Sinne „beschäftigen", der in der Etymologie des Wortes begründet ist, nur etwa ein Niphal in der (absolut nicht belegten) Bedeutung „sich beschäftigen" in Betracht kommen könnte. ᵅAuch hier finden sich zwei Doppelzeiler, von denen der eine Dublette des anderen ist; wahrscheinlich ist V. 10[cd] der urspr. Text, V. 10[ab] aber von S, der freilich jetzt V. 10 gar nicht mehr hat, abhängig. Denn דַּכָּא i. S. v. „bescheiden" (vgl. מְדֻכְדָּךְ i. S. v. „niedergeschlagen" 4, 2[b]) könnte gut eine Wiedergabe des syr. Adjektivs מכיך sein, wogegen בּוֹשִׁי eig. „geschämig", = genierlich" (über die Abschwächung des Sinnes von בּוֹשׁ zu „sich genieren" s. o. zu 4, 20[b], vgl. zu 30, 23[b]) zwar auch nicht in Talmud und Midrasch zu belegen ist, aber in dem Adjektiv בַּיְשָׁן „schamhaft" (Levy, NhWB I, 223) eine gute neuhebräische Parallele hat. An Stelle von יַצְהִיחַ „glänzen, scheinen" (s. Apokr. zu 43, 13[b]), für das Bevan eintritt, lese man entweder mit Schechter (nach Fränkel; s. Apokr. zu 43, 5[b]) יַזְהִיר oder besser יַזְהִיחַ, das auch 43, 5 u. 13 in den Text zu setzen ist. ᵝEig. „zur Zeit der Anordnung" (vgl. מִפְקָד „Befehl" 2 Chr. 31, 13, wogegen es Sir. 42, 7 mit gen. יָד i. S. v. „Depositum" steht); gemeint ist wohl die Zeit, wo die Sitte gebot, nachhause zu gehen. ᵞDiese Wendung ist hier recht gut am Platze, da nach dem Zusammenhange sich der Sinn ergiebt: wenn du noch Bedürfnis zu trinken oder zu essen hast, so befriedige dieses Bedürfnis zuhause und bleibe nicht deshalb länger als schicklich sitzen. Auch, daß die Wendung in V. 12[a] wiederkehrt, ist durch den Zusammenhang motiviert, und es ist darum nicht etwa bloß wegen des an sich ja auffälligen doppelten Vorkommens von שלם רצון anzunehmen, daß diese beiden Worte an den Schluß von V. 11 nur aus Versehen, von V. 12 her, gekommen seien (Weiteres s. u.). Wenn aber Schechter, der dies

annimmt, dafür lesen will לֵךְ בְּחִפָּזוֹן „geh in Eile“, so wäre dies nur Wiederholung des vorausgehenden Ausdrucks פְּטַר „verabschiede dich“ (s. Levy, NhWB IV, 29; vgl. syr. פטר „weggehen“). S hat für V. 11 einen ziemlich abweichenden Doppelzeiler: „Zur Zeit der Tafel rede nicht [zu] viel (was an V. 9[b] in G bezw. H erinnert), und so lange du noch deine Gedanken beisammen hast (wörtl. „so lange Erinnerung in dir ist“), geh fort in dein Haus“ (wobei S auch das Zeitwort פטר verwendet). Wie man sieht, entspricht der Text von V. 11[c] in H genau dem Wortlaute von V. 11[a] in S. Auch V. 11[d] H berührt sich eng mit V. 11[b] S, nur daß die Redeweise in S: „wenn noch Erinnerung in dir ist“, in H anders aufgefaßt worden ist: = „wenn du dich auf etwas besinnst“ (was allerdings eine andere Partikel als עד voraussetzt); ja, es liegt sogar nahe, anzunehmen, daß erst diese letztere Fassung die Veränderung des Imperativs zur Folge gehabt hat, — d. h. wenn nicht umgekehrt die Verlesung von פְּטֹר zu דַּבֵּר jene andere Fassung der vorausgehenden Wendung bewirkte. [8] Nach G ist hier ein Imperativ wie שְׂמַח „sei lustig“ oder שַׁעֲשֵׁעַ „vergnüge dich“ (Pilp. שַׁעֲשַׁע wie Jes. 11, 8) vorauszusetzen; doch scheint der Raum für ein solches Wort nicht zu reichen. Wenn aber wirklich nach Cowley der erste Buchstabe von V. 12 ein כ war, so läßt sich nur annehmen, daß der Anfang etwa כְּכָל־בִּלְבָבְךָ (= „ganz, wie es dir zu Mute ist“) lautete und daß sich dies im Urtexte unmittelbar an וְשַׁלֵּם רְצוֹן „und befriedige dein Gelüste“ in V. 11[b] anschloß und mit diesen Worten zusammen den urspr. Stichos V. 12[a] bildete, in welchem Falle natürlich das zweite שלם רצון zu streichen ist. Eine Bestätigung erhält diese Annahme überdies noch dadurch, daß der so restituierte Text von V. 12[a] (= ושלם רצון ככל בלבבך) genau dem Wortlaute von S entspricht. Als urspr. Text von V. 11[b] hat dann nicht der Wortlaut von V. 11[b] in G, der ohne die Negation vor ῥαθύμει mit dem Wortlaute von H übereinstimmt, zu gelten, sondern der Wortlaut von V. 11[b] in S, indem nach allem Bisherigen anzunehmen ist, daß erst infolge der irrtümlichen Anfügung der Worte ושלם רצון an V. 11[b] in H die erste Hälfte des Stichos (= „so lange in dir Bewußtsein“) weggelassen wurde. Nur repräsentiert

der korrelate Ausdruck in V. 11[a] H (ואם עלה על לבך) sicher nicht den urspr. Wortlaut des Anfangs von V. 11[b], da er augenscheinlich sekundär, nämlich Wiedergabe von S ist (s. o.). [e] L. [בְּחֹסֶר] לֵב mit Taylor statt כל; vgl. zum Ausdrucke das Adj. חֲסַר לֵב (s. o. zu 6, 20 und 16, 23), das freilich gewöhnlich den Dummen bezeichnet, während hier mehr die momentane Abwesenheit des Verstandes, d. i. die Unbesonnenheit, die zu dummen Streichen führt, gemeint sein würde. Der vorliegende Wortlaut von H lautet: „in Furcht Gottes und nicht in Ermangelung von allem“ (was kaum bedeuten kann: „da es dir doch an nichts gebricht“, wie es dem Zusammenhange entsprechend etwa heißen müßte). Da man nun sieht, daß S auch bereits בחסר, jedoch ohne כל, las, so ergiebt sich daraus, daß das כל am Schlusse in H nur einer verunglückten Ergänzung sein Dasein verdankt; G las dafür [וְלֹא] בְּחֶסֶד i. S. v. „ohne Schimpf [jemandem anzuthun]“. Nach dem Vorausgehenden hat man nun weder den Text von S zu verbessern (s. Apokr. S. 392, Anm. [f]), noch den Text von H unter Vergleichung von Stellen wie Ps. 34, 10 und Deut. 28, 47, sowie Sir. 40, 26[c] mit Schechter als ursprünglich anzusehen. [f] Wörtlich: „der dich trunken macht“, was also G getreu wiedergiebt, während S es durch den adäquaten bildlichen Ausdruck „sättigen“ ersetzte.

14[a] Wer sich um Gott kümmert, kann auf [seine] Huld rechnen,
und wer heuchelt[b], wird darüber zu Falle kommen.
Wer sich um Gott kümmert, nimmt Lehre an
und, wer nach ihm trachtet, wird Erhörung erlangen.
Wer sich um die Wünsche Gottes kümmert, nimmt Belehrung an[c],
und er (Gott) wird ihn erhören, wenn er betet.
15 Wer sich um das Gesetz kümmert, wird es zu eigen erhalten[d],
und, wer heuchelt, wird darüber zu Falle kommen.
16 Wer Jahwe fürchtet, versteht zu richten[e],
und kluge Entscheide läßt er wie aus der Dämmerung hervorgehen.

Die Jahwe fürchten, verstehen sein Gericht
und viele Weisheitssprüche lassen sie aus ihrem Herzen hervorgehen.
17 Der Mann, 'der Unrecht verübt'[f], lehnt Zurechtweisungen ab
und je nachdem, wie es ihm paßt, dehnt er das Gesetz.

18[g] Ein weiser Mann versteckt nicht die Weisheit,
und der Spötter hält seine Zunge nicht im Zaume.
Ein weiser Mann nimmt keine Bestechung an;
der Freche und Spötter beobachtet das Gesetz nicht.
19 Ohne Überlegung[h] thue nichts,
und nach der That ärgere dich nicht.
20 Auf einem Wege, wo man zu Falle kommt[i], gehe nicht,
und stoße nicht 'deine Füße'[k] an eine holperige Stelle.
21[l] Traue nicht einem Wege ohne Anstoß
22 und gieb Obacht auf dein schließliches Schicksal.
21* Traue nicht dem Wege der Gottlosen
22* und sei vorsichtig mit deinen Unternehmungen.
23[m] Auf allen deinen Wegen gieb Obacht auf dich selbst;
denn jeder, der dies thut, beobachtet das Gesetz.
Bei allen deinen Handlungen gieb Obacht auf dich selbst;
denn, wer dies thut, beobachtet das Gesetz.

---

24 Wer das Gesetz innehält, bewahrt sein Leben[n];
und wer auf Jahwe vertraut, wird nicht zu Schanden werden.
1 Dem, der Jahwe fürchtet, wird kein Übel zustoßen, 36 (33)
sondern in der Versuchung wird er [auch] wieder entrinnen[o].
2 Nicht ist der weise, der das Gesetz haßt[p],
und, wer in der 'Versuchung'[q] schwankt, wird . . .
3 Ein verständiger Mann versteht zu reden[r]
und sein Gesetz . . . . .[s]

Kap. 35 [32], 14 — 36 [33], 6. Vom Verhalten und vom Schicksale der einsichtsvollen Frommen und der

unüberlegten Sünder, nebst einem Anhange. — [a]Da V. 14^{cd} dem V. 14 bei G, V. 14^{ef} aber dem V. 14 bei S entsprechen, so wird der erste Doppelzeiler V. 14^{ab} nur Dublette sein; doch entspricht V. 14^{b} nicht dem V. 14^{b} bei G und S, sondern dem V. 15^{b} bei G (wogegen bei S V. 15 ganz fehlt und V. 14^{b} als Gemeinplatz eines der beliebten Füllsel des S ist; vgl. Apokr. S. 252 f. und S. 392, Anm. [1]). Dabei wird V. 14^{cd} (= V. 14 in G) dem urspr. Texte am nächsten stehen und nur am Schlusse des hebräischen Doppelzeilers würde nach G יְקַוֶּה רָצוֹן (eig. „der darf auf Gunst hoffen"), was jetzt in V. 14^{a} H steht, bezw. nach V. 14^{e} יָקַח רָצוֹן „der wird Gunst ernten" (betreffs H^{r} s. u.) statt מַעֲנֶה בִּשִּׂיג einzusetzen sein, um den Urtext zu rekonstruieren. [Was H^{r} für V. 14^{a} bietet, ist so zu vokalisieren: דְּרֹשׁ אֵל חַי וְקַוֵּה רְצוּץ „kümmere dich um den lebendigen Gott und hoffe (bezw. nach Ges.-K. § 109^{h}: „so darfst du hoffen"), o Gemißhandelter" (רצוץ wie 35 [32], 20), was freilich nicht in den Zusammenhang paßt, — eher schon, wenn wie in H רָצוֹן gemeint ist: „kümmere dich . . ., so darfst du auf Gunst hoffen"; doch ist jedenfalls alles sekundär, d. h. nur eine neue (durch absichtliche Änderung oder durch Abschreiberversehen entstandene Fassung des Textes von H.] Wenn aber S das urspr. דּוֹרֵשׁ אֵל durch „wer den Dienst Gottes (d. i. Gott zu dienen) sucht" wiedergiebt, so ist dies nur sinngemäße Paraphrase, die in dem von S abhängigen Doppelzeiler V. 14^{ef} möglichst getreu durch „die Wünsche" (חֵפֶץ wie Hiob 31, 16) wiedergegeben ist; ebenso ist der Ausdruck „wenn er vor ihm betet" nur eine freiere Wiedergabe von מְשַׁחֲרָיו „wer sich an ihn wendet" (שִׁחֵר mit Acc. in diesem Sinne wie Sir. 6, 36 und Hos. 5, 15. Ps. 78, 34), was dann in V. 14^{f} unter Weglassung des „vor ihm" sinngemäß durch בִּתְפִלָּתוֹ (eig. „bei seinem Gebete") wiedergegeben ist. [b]Das Hithpal. הִתְלַהְלֵהַּ steht Spr. 26, 18, wo es allein im A. T. vorkommt, in der Bedeutung „verwirrt (d. h. „konfus" bezw. „stupid, sinnlos") sein", was genau dem syr. Sprachgebrauche entspricht, während das Wort im Jüdisch-aramäischen nicht vorkommt. Da nun aber diese Wortbedeutung nicht in den Zusammenhang paßt, dagegen aufs beste die Wiedergabe bei G durch

„heucheln" (die freilich nach dem Zusammenhange geraten sein könnte), so nehmen wir an, daß G hier aus richtiger Kenntnis des Sprachgebrauches im Buche Sirach schöpfte. Dazu kommt, daß ein Wort in der Bedeutung „verwirrt sein", wenn es i. S. v. „sich verwirrt stellen" (welche Verwendung des Hithpa. durchaus sprachgemäß ist; s. Ges.-K. § 54ᵉ) gefaßt wurde, gut zur Bezeichnung des Heuchelns als des Verbergens der eigentlichen Gedanken und Stimmungen gebraucht werden konnte. Statt יוּקַשׁ lesen wir wie 34 [31], 7 יִנָּקֶשׁ, eig. „er stolpert", und nehmen an, daß בוֹ, obwohl die Beziehung auf „Gott" (also wie בָּהּ in V. 15 auf „das Gesetz") näher liegt, doch sich in neutrischer Fassung auf den Begriff des Heuchelns zurückbeziehen kann. ᶜ Statt יִקַּח wie in V. 14ᶜ (wonach, wie schon erwähnt, vielleicht auch in V. 14ᵃ einfach יִקַּח statt יְקַוֶּה zu lesen und der Imper. קַוֵּה in Hʳ erst sekundär ist) hat Hʳ יִשָּׂא, eig. „er wird davontragen" (wie 35 [32], 2ᶜ). Zum Sinne von V. 14ᵉᶠ vgl. Spr. 28, 9, wo derselbe Gedanke in negativer Fassung zum Ausdruck gebracht ist. ᵈ = יְפִיקֶנָּה; הֵפִיק wie Sir. 4, 12 (w. s.) und Spr. 3, 13, welcher Vers auch dem Sinne nach zu vergleichen ist. Betreffs V. 15ᵇ s. o. zu V. 14ᵇ, der gleichlautend ist. ᵉ Daß יָבִין (wörtlich: „er versteht das Gericht") das urspr. Textwort war, das somit G nur dem Sinne nach durch *εὑρεῖν* wiedergiebt, geht aus S hervor, der es aber, weil er מִשְׁפָּט auf Gottes Gericht bezog, vielleicht im Gedanken an אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט 32 [35], 15ᵇ, absolut faßte, i. S. v. „verständig sein" (wie Jer. 49, 7), weshalb er unter Hinzufügung eines בְּ (das er wohl kaum las) übersetzt: „die zeigen sich weise bei seinen (d. i. Gottes) Gerichten". Die abweichende Wiedergabe von V. 16ᵇ in S könnte nach Bacher S. 284 vielleicht darauf zurückgehen, daß statt מִנֶּשֶׁף S („und viele Weisheit bringen sie aus ihren Herzen hervor") מִנַּפְשָׁם las; keinesfalls aber las G dafür כְּבִינָה, vielmehr giebt seine Übersetzung in leichter verständlicher Fassung (und wohl zugleich im Anschluß an Ps. 37, 6, wo nur כָּאוֹר dafür steht) den Sinn des hebräischen Urtextes wieder, in welchem die zunächst auffallende Wendung „aus der Dämmerung" auf das Dunkel hindeutet, worin zumeist bei einer Rechtssache Recht und Unrecht für den

Richter gehüllt sind. Die Dublette V. 16[cd] ist auch hier wieder eine wortgetreue Wiedergabe von V. 16 bei S; ob der Übersetzer dabei חכמתא סגיאתא pluralisch las, was bei gleichem Konsonantenbestande möglich ist, oder ob er durch den Plural den Begriff der Vielheit zum Ausdruck bringen wollte, läßt sich nicht ausmachen. [f]Statt חָכָם „ein weiser [Mann]“, das der Schreiber aus V. 16[d] herübernahm, ist mit H[r] und G חָמָס zu lesen: „[der Mann] der Gewaltthat“; das Zeitwort הִטָּה steht hier, wie Ps. 27, 9, in der Bedeutung „abweisen“. V. 17[b] lautet wörtlich: „und hinter seinem Bedürfnis her (d. h. wie er's braucht) zieht er das Gesetz“; da das Wort תּוֹרָה durch Cowley gesichert ist, so fällt die noch von Schechter vorgeschlagene und von König gebilligte Lesung תּוֹכָחָה dahin. Das Zeitwort מָשַׁךְ steht hier in der Bedeutung „lang ziehen“ (vgl. z. B. Hiob 24, 22 und im Neuhebr. die Redeweise מָשַׁךְ לוֹ עָרְלָה j. T. Pea I, 16[b]), d. h. hier: die Bestimmungen des Gesetzes so lang strecken und dehnen, bis sie auf den betreffenden Fall und zu Gunsten des Unrecht verübenden Mannes passen. S dagegen las bereits das falsche חָכָם und suchte ihm den Sinn der folgenden Worte anzupassen: „Der schlaue Mensch verbirgt die Lehre“ (d. h. setzt das Gesetz hintan), was zugleich an V. 18[a] erinnert, der auch bei ihm, wie in G, lautet: „Der weise Mensch läßt seine Weisheit nicht [unbenutzt], indem sie versteckt ist“; wenn er aber V. 17[b] übersetzt: „und hinter seinem Willen her (d. h. ihm nur folgend) richtet er seine Handlungsweise ein“ (wörtl. „macht er seinen Weg), so bestätigt er in der ersten Hälfte den Wortlaut von H, und in der zweiten Hälfte verwendet er eine seiner beliebten allgemeinen Wendungen, wahrscheinlich, weil ihm der Sinn von משך תורה nicht klar war, und weil er einen Sinn erzielen wollte, der zu seiner Fassung von V. 17[a] paßte (betreffs G s. Apokr. S. 393, Anm. [c]). Was H[r] bietet, giebt kaum einen guten Sinn; es läßt sich etwa so fassen: „er setzt sein Bedürfnis hintan, um das Gesetz dauern zu lassen“ (משך wie z. B. Ps. 36, 11), was von dem weisen Manne ausgesagt sein könnte, während uns H[r] doch in V. 17[a] gerade statt des falschen חָכָם das richtige Textwort חָמָס aufbewahrt hat. [g]Die beiden Doppelzeiler von V. 18 sind wieder

einmal einer die Dublette des andern. V. 18[ab] (wo כחמה in H natürlich nur aus חכמה, wie H[r] bietet, verschrieben ist) entspricht dem Wortlaute von S und V. 18[cd] dem von V. 18[ab] in G, bei dem sich auf Grund von H konstatieren läßt, daß sein zweiter Doppelzeiler V. 18[cd] nicht einen urspr. Text wiedergiebt; vielmehr ist V. 18[c] nur eine Dublette von V. 19[b], und V. 18[d], der sich übrigens nur in L findet (s. Apokr. S. 393, Anm. [e]), verdankt seine Existenz wahrscheinlich erst dem Bedürfnisse, durch Hinzufügung eines Stichos zu V. 18[c] = V. 19[b] einen neuen Doppelzeiler zu erhalten. Ferner ergiebt sich aus H, daß *ἀλλότριος* richtig und nicht als Genitiv *ἀλλοτρίου* zu V. 18[a] zu ziehen ist (s. Apokr. a. a. O.), da es einem, allerdings fehlerhaften, זָר „Fremder“ entspricht, für das H das urspr. Textwort זֵד „Frecher“ bietet. Im übrigen könnte G mit seinen prägnanteren Wendungen auf einen besseren Text zurückgehen, als ihn H jetzt repräsentiert; sollte aber H wenigstens in V. 18[c] den richtigen Text bieten, so könnte *διανόημα*, wenn es nicht der Lesung שֵׂכֶל in H[r] entspricht, durch Verlesung aus urspr. *δώρημα* entstanden und *παροράω* nicht in der Bedeutung „übersehen“ d. i. „negligieren“ (was aber sicher nicht = יִשְׁכַּח „er vergißt“ statt יִקַּח ist, wie Schechter meint), sondern in der Bedeutung „bemerken, ansehen“ d. i. „beachten“ gemeint sein. In V. 18[d] = V. 18[b] G ist zwar der Text von H gleichfalls ziemlich stereotyp, aber auch G wird hier kaum auf den urspr. Text zurückgehen; andererseits erklärt sich *καταπτήξει φόβον* „er duckt sich vor Furcht“ gut als eine Variante des vorliegenden Textes von H: יִשְׁמֹר תּוֹרָה, sofern G dafür augenscheinlich יָשֹׁךְ מוֹרָא (= ישכ מורה; vgl. die Schreibung מוֹרָה Ps. 9, 21) las. Daß der Text schwankte, beweist übrigens auch H[r], welcher שֵׂכֶל statt שֹׁחַד, יִקַּח statt יִשְׁמֹר und מִצְוָה statt des durch G indirekt gesicherten תּוֹרָה bietet: „Ein weiser Mann nimmt nicht an (d. h. wohl: braucht nicht erst anzunehmen) Einsicht, der Freche und Spötter nimmt das Gesetz nicht an“ (d. h. wohl: beachtet es nicht). [h] = עֵצָה i. S. v. „Selbstberatung“ (= „Ratschluß, Plan“), wogegen S an die Bedeutung „Rat“ (sc. den man von anderen empfängt) dachte. In V. 19[b] giebt S („kränke dich nicht“ bezw. „bedauere [es] nicht“) das Text-

wort הִתְקַצַּף „sich ärgern“ (s. o. zu 30, 23[b]) genauer wieder als G: „bereue [es] nicht“. Zum Sinne von V. 19[a] vgl. 37, 16[a], aber auch 34 [31], 22[c]. [i]Da דֶּרֶךְ auch als Femininum vorkommt, so könnte man meinen, daß מוֹקֶשֶׁת fem. des part. Hiph. von יקשׁ (vgl. Koh. 9, 12, wo vielleicht Hof. zu lesen ist; s. Ges.-Buhl) sein könnte. Da aber auch schon im A. T., wenigstens im Plural מֹקְשׁוֹת Ps. 141, 9, die Femininform von מוֹקֵשׁ im gleichen Sinne vorkommt, so ist מוֹקֶשֶׁת als Substantiv zu fassen (bezw. im plur. מוקשות), wie dies überdies bei G und S der Fall ist. [k]L. פְּעָמֶיךָ mit Smend statt פַּעֲמַיִם „die Füße“, das übrigens auch schon S las, der es merkwürdig genug als Dual פַּעֲמַיִם = „zweimal“ (wie Gen. 27, 36) faßte. G ließ es, wohl als unnötig, weg; doch lehnt sich der Ausdruck jedenfalls an die bekannte Psalmstelle 91, 12 (vgl. Matth. 4, 6) an. Das Niphal יִתָּקֵל wie 13, 23[d]; vgl. noch zu 34 [31], 7. Das Substantiv נֶגֶף steht hier, wie Jes. 8, 14, als Synonymon von מוֹקֵשׁ; S und G geben es, wahrscheinlich im Hinblick auf Stellen wie Ps. 91, 12 und Jes. 8, 14 (אֶבֶן נֶגֶף), durch „Stein“ bezw. „steinige Stellen“ wieder. [l]Von den beiden Doppelzeilern, die dem einen Doppelzeiler V. 21 + 22 in G und S entsprechen, stimmt wieder der eine mit G und der andere mit S überein, und zwar steht hier der, welcher mit G stimmt, voran. Auch repräsentiert dieser, wie gewöhnlich, den urspr. Text, d. h. so weit er nicht verderbt ist; denn das letzte Wort von V. 21 מחתך ist jedenfalls nicht korrekt. Wenn nun G, wie nach Zusammenhange höchst wahrscheinlich ist, das urspr. Textwort vor sich hatte und richtig wiedergab, so könnte man nach *ἀπρόσκοπος* als Textvorlage etwa מִנֶּגֶף „ohne Anstoß“ (נֶגֶף wie in V. 20[b] und מִן i. S. v. „ohne“, vgl. Ges.-K. § 119[w]) voraussetzen, bezw. wenn dies dem מחתך nicht ähnlich genug zu sein scheint, den positiven Ausdruck מֻחְלָק, als part. Hophal = „geglättet“, i. S. v. „glatt“, was angesichts des Sprachgebrauchs von הֶחֱלִיק, das sowohl Jes. 41, 7 als im Neuhebr. (s. Levy II, 65) vom Glätten der Oberfläche (Jes. 41, 7 eines metallenen Kunstwerks, Ab. sar. 34[b] von Speisen sc. durch Schweinefett) gebraucht wird, nicht so unmöglich erscheint. Über die falsche Fassung des אַחֲרִית i. S. v. „Kinder“ (eig. „Nachkommenschaft“)

s. Apokr. S. 394, Anm. [a]. Der Wortlaut von S dagegen, dem der zweite Doppelzeiler in H genau entspricht, weist auf eine Textvorlage zurück, die sich vom Urtext sicher entfernte: einmal durch die falsche Lesung des אחרית zu אחרות (wie oft; s. Apokr. zu 2, 3 und 3, 31, vgl. noch zu 20, 26), andererseits aber durch ein anderes Wort für מחתף, an dessen Stelle er סכלא „Missethäter" als Genitiv hat; dieses könnte zur Not etwa freie Wiedergabe von מחתף in der Vokalisation מְחַתֵּף i. S. v. „Räuber" (vgl. חֶתֶף Spr. 23, 28) sein, da Bar Ali unter Nr. 5766 das Pael חַתֵּף (vom „Löwen"; doch steht Ps. 22, 14 in Pesch. das Peal) notiert, während allerdings im bibl. Hebräisch und im Targumischen nur das Qal vorkommt. Umgekehrt könnte bei der großen Ähnlichkeit des סכלא mit תוקלא (im Syrischen!) ersteres auch auf innersyrische Verderbnis zurückgehen und der urspr. Text von S gut syrisch דלא תוקלא „unanstößig" gelautet haben, was genau dem nach G vorausgesetzten מְנֻגָּף entsprechen würde. Das ganz undeutliche Wort, das als Variante von מחתף am Rande steht und das Schechter רְשָׁעִים liest, kann ganz gut so lauten (und aus dem parallelen Stichos stammen), dagegen kaum ein von Schechter als Parallele zu מחתף „Räuber" vermutetes מְשֻׁדְּדִים bezw. ein von ihm als Textvorlage des G vorausgesetztes מְיֻשָּׁרִים (was wohl mit מישורים gemeint ist) sein. [m] Von den beiden Doppelzeilern in V. 23 entspricht der erste dem Texte von S; nur daß in S „deine Handlungen", wie in V. 23[c], steht statt „deine Wege" in V. 23[a] (welche Substantive aber auch nachträglich vertauscht sein könnten; vgl. o. zu 35 [32], 9). Der Wortlaut von V. 23[cd] wird also wohl den Urtext darstellen; und die Wiedergabe von G könnte auf beabsichtigte Freiheit zurückgehen, wenn nicht doch auf etwas andere Lesung. Da übrigens S in V. 23[b] nur hat: „jeder, der so ist", so würde der Übersetzer hier zur freien Wiedergabe dieses Ausdrucks den Urtext mit verwendet haben; doch könnte דר auch aus urspr. עבד entstanden sein. Zu שמר נפשך vgl. Deut. 4, 9. [n] S hat für V. 24[a]: „Wer auf seinen Weg achtet, achtet auf den Befehl (so immer für מִצְוָה, auch wo es s. v. a. „Gesetz") Gottes"; wenn man annimmt, daß dies den urspr. Text darstellt (nur daß man nach H die Wen-

dungen umzustellen hätte), so hat man mit Smend אָרְחוֹ zu lesen statt נַפְשׁוֹ, das der Schreiber noch von V. 23 her hätte im Sinne gehabt haben können. Aber der Wortlaut entspricht genau dem Stichos Spr. 19, 16[a], wo nur מִצְוָה statt תּוֹרָה steht, woher sich auch in S בפקדנא „Befehl“ (wie in Pesch.!) erklärt und ארחתה in S stammt aus Spr. 16, 17[b] (Pesch.!). G hat statt נוֹצֵר wohl anders gelesen, da er *πιστεύων* dafür hat; statt des Plurals *ἐντολαῖς* in G findet sich in GAl. der Singular, was dem שׁוֹמֵר מִצְוָה am Schlusse der Doppelzeiler von V. 23 entsprechen würde. Wenn aber S statt לֹא יֵבוֹשׁ hat: „wird nicht auf ewig untergehen“, so giebt er das hebr. Textwort nur etwas freier wieder. [o] H[r] bietet וְשָׁב, welche Lesung an S erinnert, bei dem V. 1[b] so lautet: „außer in der Versuchung (d. h. um ihn zu versuchen), und [auch da] wird er wieder entrinnen“ (Pi. יְמַלֵּט mit zu ergänzendem Obj. נַפְשׁוֹ, wie Hiob 20, 20. Ps. 33, 17). Da aber das Perf. שָׁב sprachlich nicht statthaft ist, so müssen wir annehmen, daß die Variante ursprünglich יָשׁוּב lautete, und daß dies, nicht aber וְשָׁב (Smend), die richtige Lesart ist (König), an welches sich dann וּמִלַּט als perf. consec. anschließt (vgl. Ges.-K. § 120[e]). In V. 1[a] lehnt sich יִפְגַּע רָע an den Ausdruck פֶּגַע רָע in 1 Kön. 5, 18 an. [p] Ob G, wie man nach seiner Übersetzung vermuten könnte, wirklich las: חָכָם und יִשְׂנָא (statt יֶחְכַּם und שׂוֹנֵא), also 'ת ישנא לא חכם [איש], erscheint mehr als zweifelhaft. In S fehlen die Verse 2—4 gänzlich. [q] Nach der trefflichen Konjektur Schechters sind die beiden Buchstaben . . במ zu בְּמַסָּה zu ergänzen, was sich dem Sinne nach gut an V. 1[b] (wo allerdings statt des biblischen Ausdrucks מַסָּה Deut. 4, 34 u. a. die nachbibl. Bildung נִסּוּי wie 44, 20 steht) anschließt. An der bildlichen Verwendung des הִתְמוֹטֵט (auch Jes. 24, 19) wird man angesichts der Verwendung des Qal מוֹט in Spr. 25, 26 nicht Anstoß nehmen dürfen; wenn G dafür *ὁ ὑποκρινόμενος* (wie in 35 [32], 15[b]) hat, so könnte dies sekundär sein: entweder entstanden aus *ὁ κινούμενος* oder durch Umdeutung des bildlichen Ausdrucks, indem „der Wankende“ (vgl. z. B. *τὰ σαλευόμενα* Hebr. 12, 27) i. S. v. „der Wandelbare“ gefaßt wäre. Eine Bestätigung hierfür liegt in der Variante, welche uns indirekt

durch L aufbewahrt ist, sofern illidetur „er wird [hin- und her-] gestoßen werden“ auf ein analoges Textwort in G zurückgehen wird. Die Variante בְּמַסְעֵר (wie wohl statt במסער H [r] zu lesen ist, da ein כִּבְמַסְעֵר nach Ges.-K. § 118 [w] nicht wahrscheinlich ist) wird durch den Text von G repräsentiert, wo das Schiff wahrscheinlich ein Zusatz zur Veranschaulichung des Bildes ist. [r] Was G hat: ἐμπιστεύσει νόμῳ, geht nicht auf den Text von H zurück; da es gleichlautend ist mit dem Subjekt von V. 35 [32], 24 [a], so könnte der Ausdruck von dort entlehnt sein. Andererseits ist das, was H bietet, doch gar zu nichtssagend, als daß es Anspruch darauf hätte, als ursprünglicher Text zu gelten. [s] Was hinter וְתוֹרָתוֹ „sein Gesetz“ (d. h. das von ihm als für ihn gültig angesehene Gesetz) noch steht: כא · · · ן, kann nach G zu כְּאוּרִים יֵאָמֵן „bewahrheitet sich wie die Urim“ ergänzt werden. Der Ausdruck „wie eine Befragung der Urim“ würde in diesem Falle eine (sinngemäße) Paraphrase sein.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Behandlung und Lösung des Problems der Theodicee in den Psalmen 37, 49 und 73.

Von

Ludwig Couard, Pfarrer in Klinkow bei Prenzlau.

Der althebräische Vergeltungsglaube (Ex. 20, 5 ff.), nach dem Gott einem jeden giebt nach seinen Werken, stellt sich uns als ein Postulat dar, das so unumstößlich feststeht, daß eine Reflexion über dasselbe schlechterdings ausgeschlossen ist. Man sieht wohl Ausnahmen von der Regel, man erkennt wohl, daß die Praxis sich nicht immer völlig mit der Theorie deckt, man wundert sich wohl, daß die Tugend nicht regelmäßig ihren Lohn, der Frevel nicht in jedem einzelnen Falle seine Strafe zu finden scheint, aber man achtet nicht weiter darauf, sondern beruhigt sich einfach damit, daß Jahve als der schlechthin Gerechte und Heilige nichts sich selbst Widersprechendes vollführen könne. Bleibt doch selbst das Deuteronomium (7, 12 ff.) mit sichtlicher Geflissenheit bei diesem alten Postulate stehen, trotzdem ihm schon tiefergehende Reflexionen vorangegangen sein müssen. Ein Umschwung in der Entwickelung trat erst ein, als man den Satz des Bundesbuches: „Wo Frömmigkeit, da Glück“ in das Gegenteil verkehrte: „Wo Glück, da Tugend“, denn nun erkannte man, daß diesem Satz die Wirklichkeit nicht

entsprach. Eine notwendige Folge davon war, daß das, was man früher wohl gefühlt, sich aber nie recht zum Bewußtsein gebracht hatte, jetzt mit einem Male klar vor die Augen trat, und die Betrachtung der Gerechtigkeit Gottes neigte nun dahin, ihm die absolute Gerechtigkeit abzusprechen. Zum völligen Durchbruch kam diese Ansicht jedoch erst in exilischer Zeit, als die Heiden die richterliche Energie Jahves zu leugnen, ja zu verhöhnen anfingen, und viele der Exulanten mit ihnen an einem Strange zu ziehen begannen (vgl. Mal. 3, 13 ff.; Ps. 94, 7 ff. u. a.). Daher kann es uns nicht befremden, wenn wir erst in dieser späten Zeit Versuchen begegnen, die Gerechtigkeit Gottes gegen diesen schweren Vorwurf zu verteidigen ([Jer. 31, 29 f.]; Ez. 18; Ps. 37. 49. 73. 92; Hiob, bes. Kap. 27 und 28), ein Problem, dem man seit Leibnitz' berühmter Schrift: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal den Namen „Theodicee“ gegeben hat. Treten wir demselben näher und versuchen wir zu erörtern, wie es in den Psalmen 37, 49 und 73 behandelt und gelöst wird.

Das Problem, welches die Verfasser unserer Psalmen beschäftigt, dreht sich nicht um eine die Weltordnung Gottes betreffende Frage, sondern um ein Rätsel, welches seine Weltregierung in sich zu schließen scheint. Sie bemühen sich nicht gleich älteren und neueren Philosophen, den Nachweis zu führen, daß sich das Sittlich-Böse mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes wohl vereinigen lasse (Plato, die Stoiker, Augustin, Thomas v. Aquino, Campanella u. a.), sondern sie begnügen sich mit dem Versuche, den Widerspruch zu beseitigen, der sich dem aufmerksamen Beobachter des menschlichen Lebens immer und immer wieder aufdrängt und aufdrängen muß — die Frage zu lösen, wie es der gerechte und heilige Gott doch zugeben könne, daß es dem Gottlosen auf Erden oft so gut, dem Gottesfürchtigen dagegen häufig so schlecht gehe. Wollen wir diesem kurz angedeuteten Problem genauer nachgehen, so müssen wir, da die einzelnen Psalmen in der Art der Erörterung desselben erheblich von einander abweichen, jeden derselben einzeln betrachten, wodurch jene obigen Andeutungen sogleich Fleisch und Blut gewinnen werden.

Von den neueren Auslegern der Psalmen — soweit sie wenigstens hierin eine Kritik überhaupt für berechtigt halten — wird Psalm 37, abgesehen von Hitzig und Olshausen, die ihn ebenso wie Psalm 49 und 73 für makkabäisch halten, und Duhm, der alle drei in noch späterer Zeit entstanden sein läßt, entweder in die letzten Jahrzehnte des 7. Jahrhunderts (Ewald, Schultz, unbestimmter Hupfeld) oder in die spätere nachexilische Zeit (Baethgen), Ps. 49 und 73 dagegen aus sprachlichen (so namentlich bei Ps. 73) oder sachlichen Gründen (entwickeltere Scheolvorstellung in Ps. 49) in exilische resp. nachexilische Zeit verlegt (Ewald, Hupfeld, Schultz, Cheyne; anders Delitzsch, Moll). Dies Ergebnis, mag man ihm nun zustimmen oder nicht — wir möchten auch Ps. 37, allerdings unter Beibehaltung der Reihenfolge 37, 49, 73, der exilischen Zeit zuweisen, da er jünger zu sein scheint, als die Proverbien — legt die Frage nahe, ob die verschiedene Entstehungszeit nicht vielleicht auch eine verschiedene Behandlung und Lösung des Problems erkennen lasse. Es wird notwendig sein, hierauf im folgenden besonders unser Augenmerk zu richten.

Ehe wir jedoch zur eigentlichen Arbeit schreiten, ist eine Vorfrage zu erledigen. Seit Smend seinen Aufsatz „Über das Ich der Psalmen" ZATW 1888, 49 ff. veröffentlicht hat, in dem er die Überzeugung ausspricht, daß das „Ich" in den Psalmen fast überall nicht individuell, sondern kollektiv von der Gemeinde zu verstehen sei, ist diese Ansicht beinahe allgemein geworden. Ich gestehe willig ein, daß diese Annahme die Erklärung einiger Psalmen erleichtert (z. B. 54, 60, 79, 129), aber ich kann die These im allgemeinen nicht annehmen, da ich Smends Axiom, daß der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war, nicht zu billigen vermag. Mögen die Psalmen auch zum Gebrauch der Gemeinde *fertig gemacht* sein — daß das „Ich" schon von den Dichtern auf die Gemeinde bezogen sei, ist m. E. eine völlig unbewiesene und unbeweisbare Behauptung (vgl. Steckhoven in ZATW 1889, 131 ff. und König, Einleit. in das A. T. S. 400 Anm., sowie Duhm, der S. XVIII seines Kommentars „das allegorische Ich, das neuerdings wieder umgeht", einen „nichtigen Spuk" nennt).

Lehne ich somit jene These im ganzen ab, so wird es sich für uns nur fragen, ob wir bei den hier zu behandelnden drei Psalmen gezwungen sind, das „Ich" von der Gemeinde zu verstehen. Bei Ps. 37 verneine ich das bestimmt, da ich das „Ich" in V. 25. 35 f. nur individuell zu verstehen vermag (vgl. Duhm). Smend scheidet auch diesen Psalm S. 49 Anm. von den in Rede stehenden aus, behandelt ihn aber doch nachher S. 87 f. Aber seine Ausführung beweist, daß er sich hier selbst nicht völlig mit seiner These in Einklang befindet. Von Ps. 49 behauptet Smend (S. 112), daß das Lied durchaus keinen persönlichen Charakter habe. Es handle sich ganz allgemein um die Verfolgung, die die Gemeinde von den Gottlosen erleide, und es liege demnach auf der Hand, in V. 6 die Gemeinde als redendes Subjekt zu betrachten. Aber ich sehe wiederum keinen zwingenden Grund dazu, zumal da Smend selbst zugesteht, daß V. 4. 5 mehr noch als Rede des Dichters verstanden werden könnten. Wenn aber das „Ich" in Vers 4. 5 individuell ist, warum soll es dann in V. 6 mit einem Male kollektiv zu fassen sein? Von Ps. 73 gesteht Smend S. 51 zu, daß „das subjektive Erlebnis des Einzelnen für die Gesamtheit von besonderem Interesse sein kann, wenn jeder Fromme das selbe durchzumachen hat" und fügt dem noch S. 124 hinzu, daß er „durchaus der persönlichen Frömmigkeit des Dichters, der den schwersten Zweifel durch die Treue gegen Jahve und gegen seine Gemeinde überwand, entstammt", aber er sucht ihn doch mit den Worten: „möglicherweise ist er darum doch für den Gottesdienst der Gemeinde gedichtet" für seine These zu retten.

Aus dem Gesagten geht somit zur Genüge hervor, daß wir durch nichts gezwungen sind, in den vorliegenden Psalmen das „Ich" von der Gemeinde zu verstehen. Ich bleibe deshalb bei ihnen bei der alten Ansicht stehen, auch auf die Gefahr hin, daß meine nachfolgenden Ausführungen als veraltet angesehen werden.

Nach Erörterung dieser Vorfrage gehe ich nun zum 37. Psalme über.

Man hat behauptet, dieser Psalm könne unmöglich eine Theodicee, ja nicht einmal ein Lehrgedicht genannt werden, da in dem-

selben nicht Zweifel an Gottes gerechter Weltregierung niedergeschlagen, sondern nur Ermahnungen gegeben würden, die Regungen des Unmutes über das scheinbare Glück der Gottlosen in sich zu ersticken (Hupfeld, Moll). Diese Ansicht, so einleuchtend sie auch auf den ersten Blick zu sein scheint, ist doch unmöglich (vgl. Olshausen, Ewald, Delitzsch, Schultz), da schon die ganze Haltung und Sprache des Psalms, namentlich aber die eindringlichen Ermahnungen, die Berufung auf die eigene Erfahrung (V. 25) deutlich darauf hinweisen, daß es etwas außerordentlich Wichtiges ist, worauf der Verfasser seine Zeitgenossen zur Beseitigung ihrer ihm zu Ohren gekommenen Bedenken gegen die göttliche Gerechtigkeit aufmerksam machen will. Ohne diese Voraussetzung läßt sich der Psalm m. E. gar nicht verstehen, da seine Tendenz unmöglich nur die sein kann, zu erörtern, wer in jenem großen Kampfe, der auf Erden zwischen Guten und Bösen stattfindet, den schließlichen Sieg davontragen werde. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß dieser Gedanke die Grundlage ist, auf der sich die Theodicee aufbaut, aber es läßt sich auch nicht verkennen, daß der Verfasser einen viel höheren und heiligeren Zweck als den ebengenannten verfolgt. Freilich schildert er das stetige Ringen zwischen Guten und Bösen auf Erden, das Trachten des Gottlosen nach Vernichtung des Gerechten (V. 12. 14), seinen scheinbaren Erfolg (V. 7) und sein schließliches Verderben (V. 2 u. a.), aber doch hat alles unverkennbar nur den Zweck, die Gerechtigkeit Gottes über jeden Zweifel zu erheben. Ist es somit höchst wahrscheinlich, daß unser Psalm eine Theodicee enthält, so macht dies V. 7 f. zur Gewißheit, da dieselben notwendigerweise voraussetzen, daß es in jenen Tagen viele gab, die an der ungleichen Verteilung der irdischen Güter (V. 16) solchen Anstoß nahmen, ja, sich über der Gottlosen Glück ereiferten und entrüsteten (V. 1), daß sie in Gefahr standen, sich dadurch an Gott selbst zu versündigen, d. h. an seiner absoluten Gerechtigkeit zu zweifeln (vgl. Ps. 39, 2, der die Richtigkeit dieser Erklärung bestätigt). Nimmt man diesen letzten Gedanken hinweg, so lassen sich die Worte des 8. Verses: אַל־תִּתְחַר אַךְ־לְהָרֵעַ schlechterdings nicht erklären, da sie nur von einer Versündigung an Gott ver-

standen werden können. Um solch einem Sichereifern und Sichversündigen zu wehren, ergreift der Psalmist das Wort und weist seine Stammesgenossen vor allem immer und immer wieder an, doch ja auf Gott zu vertrauen und alles ihm anheim zu stellen (V. 3. 4. 5. 23. 27. 30. 31. 34), da er die Seinen, mögen die Gottlosen auch noch so gewaltthätig handeln (V. 35), selbst in der schwersten Drangsalszeit nicht verlassen (V. 19. 24. 26. 39), sondern gerade in der Not besonders segnen werde, selbst mit irdischem Gute (V. 21), das, wenn auch nur gering, doch besser sei, als der schier unermeßliche Reichtum der Frevler, da Gottes Segen auf ihm ruhe (V. 16). Und was thut es, wenn die Kinder der Welt ihr Streben nach wahrer Gottseligkeit verhöhnen und verspotten, ja, mit ungebärdiger Wut zu vernichten trachten (V. 12)? Wird doch der Herr alle Bemühungen der Gottlosen, den Frommen zu fällen, zu Schanden machen (V. 15. 17. 33), wird er doch denen helfen und beistehen, die in seinen Wegen wandeln (V. 17. 25. 28. 29), wird er den Seinen doch einst unzweifelhaft reichen Ersatz für die erduldete Trübsal gewähren, wenn er gleich dem Sonnenlicht, das die Finsternis durchbricht, ihre Gerechtigkeit hell an den Tag bringen (V. 6) und ihnen zum Lohn für ihre Treue das Land zu dauerndem Besitze geben wird das einst Frevler sich anmaßten und lediglich für sich zu gewinnen suchten (V. 9. 11. 18. 22. 27. 29). So erweist sich Gott dennoch, mögen seine Wege auch oft dunkel erscheinen, den Frommen gegenüber stets als der Gerechte; aber auch gegen die Gottlosen ist er gerecht; mögen sie auch oft als die von ihm Geliebten und Bevorzugten erscheinen — ihr Glück ist Schein, die Strafe wird sie ereilen. Ihre schimpfliche Handlungsweise belegt der Herr mit Fluch und deckt schon so vor den Augen der Welt ihre Falschheit auf (V. 21), ja, noch mehr, sie und ihre Nachkommen vertilgt er gänzlich vom Erdboden (V. 2. 9. 20. 34. 38) und zwar in so kurzer Zeit (V. 10. 35. 36), daß die Frommen selbst noch Zeugen ihres plötzlichen Untergangs sein werden (V. 35). Läßt man sich somit nur den Blick nicht trüben, richtet man das Auge nur stets auf den schließlichen Ausgang hin, der es beweist, daß der Tod allem Lebensglück der Frevler ein Ende mit Schrecken

bereitet, so erkennt man, daß alles Walten Gottes nur gerechte Vergeltung ist. Der Psalm postuliert also in echt alttestamentlicher Weise gleich den vorexilischen Propheten eine Vergeltung des Guten und Bösen im Diesseits, mit andern Worten, er ist der Ansicht, daß sich Gottes Gerechtigkeit schon immer voll und ganz auf Erden beweist [1].

Ganz anders verfährt der 49. Psalm. Zwar geht auch er naturgemäß von dem gleichen Gedanken des Kampfes zwischen Guten und Bösen aus, aber doch unterscheidet er sich schon äußerlich dadurch wesentlich vom 37. Psalm, daß er sich nicht mehr, wie jener, veranlaßt sieht, immer und immer wieder vor der Sünde gegen Jahve, vor dem Zweifel an seiner gerechten Weltregierung zu warnen. Er stellt uns also offenbar eine weit entwickeltere religiöse Anschauung vor die Augen, eine Zeit, in der sich die Erkenntnis bereits Bahn gebrochen hatte, daß Jahve keineswegs immer mit äußerem Glück und zeitlichem Segen die Treue seiner Frommen belohne, daß aber auch ihr andauernder irdischer Mangel so wenig wie der Gottesverächter und Gotteslästerer oft langer und großer Wohlstand hienieden der Gerechtigkeit Gottes zu nahe treten könne. Nicht das irdische Erdenglück der Gottlosen, nicht ihr frevelhaftes Thun und Sinnen gegen den Frommen ist es also jetzt, was die Gemüter beunruhigt und zu Zweifeln an der göttlichen Gerechtigkeit Anlaß giebt — ist doch der Dichter schon zu der Gewißheit hindurchgedrungen, daß alles Ungemach, welches er von den Bösen zu erdulden hat, ihn nicht wankend machen kann in seinem Glauben an Gottes Gerechtigkeit (V. 6) — nein, was den Frommen noch immer bekümmert, das ist der Umstand, daß Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte gleicherweise dem Tode verfallen sind. Aber auch diesen Zweifel weiß der

1) Duhms Bemerkung, daß der Sänger unseres Psalmes „merkwürdigerweise weder vom Tode noch vom Leben nach dem Tode spricht“, erklärt sich genügend daraus, daß er unseren Psalm in sehr junger Zeit (um 100 v. Chr.) und mindestens gleichzeitig mit Ps. 49 u. 73 entstanden sein läßt. Sein einschränkender Zusatz: „wenn er nicht das letztere mit seinem אַחֲרִית V. 37 schüchtern mit andeutet“, dürfte schon um der Übersetzung des אַחֲרִית mit „glückliche Zukunft“ willen zu beanstanden sein.

Psalmist zu heben durch den Hinweis darauf, daß, wenn auch hier auf Erden Gottes Gerechtigkeit nicht immer völlig offenbar werde, es doch ein Jenseits gebe, in dem es sich zeigen werde, daß Gott stets der Gerechte sei.

Mit dem bisher Gesagten haben wir zwar schon in großen Zügen die Behandlung des Problems der Theodicee in unserm Psalm angedeutet, doch müssen wir noch des weiteren auf dieselbe eingehen, um so mehr, als die sehr wichtige Frage, wie sich der Psalmist die Vergeltung von seiten Gottes vorstellt, bisher völlig unerörtert geblieben ist. Wie der Dichter des 37. Psalmes, so schildert auch er eingehend das Glück, den Übermut und den Frevel der Gottlosen (V. 7), ihren Sicherheitswahn, der ihnen einredet [1]), ihre Häuser seien für die Ewigkeit, ihre Wohnungen für alle Geschlechter gebaut, so daß sie, als wären sie selbst ewig und unsterblich, ihre Namen über ganze Ländereien auszurufen sich erkühnen (V. 12), aber er thut dies nur, um die Nichtigkeit und Eitelkeit alles irdischen Gutes und aller irdischen Macht in einem desto helleren Lichte erscheinen zu lassen. Wie thöricht, will er sagen, ist doch das Hoffen auf zeitliche Güter, da ja der Reiche auf Erden keinen Bestand hat (בִּיקָר ist nähere Bestimmung zu וְאָדָם), sondern dahinfahren muß wie das Vieh (V. 13. 21), ohne etwas von dem mit hinwegnehmen zu können, was er sich auf Erden erworben hat (V. 11. 18). Schon in der Vergänglichkeit seines zeitlichen Besitzes erweist sich die göttliche Gerechtigkeit, noch deutlicher aber tritt sie darin zu Tage, daß kein Reichtum der Welt, ja, nicht einmal die für ihn sich aufopfernde Liebe eines anderen Menschen imstande ist, den Frevler loszukaufen [2])

1) Ich sehe nicht ein, warum man das קִרְבָּם (das doch durch קִרְבָּם הַוּוֹת Ps. 5, 10 gesichert ist) durchaus nach LXX, Targ. Syr. Vulg. mit Ewald in קִבְרָם oder mit Olshausen, Riehm, Baethgen, Kautzsch (in seiner Übersetzung des A. T.), Duhm in קְבָרִים ändern will, zumal da der Satz קָרְאוּ בִשְׁמוֹתָם עֲלֵי אֲדָמוֹת bei dieser Konjektur große Schwierigkeiten bereitet (vgl. Ewalds und Hitzigs Deutung). Sicherlich hat Delitzsch das Richtige getroffen, wenn er V. 12 an das Vorhergehende mit einem „und doch“ anknüpft, da der Dichter offenbar den närrischen Wahnsinn der Reichen angesichts der allgemeinen Todesverfallenheit geißelnd veranschaulichen will.

2) Da der Dichter, wie es scheint, daran denkt, daß es auf Erden unter

und vom Tode zu erretten (V. 8), der ihn erreichen (V. 15) und für alle Ewigkeit (V. 20) in das Dunkel und die Schrecknisse der Unterwelt hinabstoßen wird, welche sein Leibliches allmählich so völlig vernichtet, d. h. im Grabe verwesen läßt, daß er spurlos zu Grunde geht (מִזְּבֻל לוֹ), er selbst also nur als nackter Schatten in der Öde des Hades umherschweifen kann [1]). So straft Gottes Gerechtigkeit den Frevler und Sünder — und wie belohnt er die Gerechten? Müssen nicht auch sie den Tod schmecken, müssen nicht auch sie in die Scheol hinabsteigen? Gewiß [2]); aber während die Gottlosen für ewig der Unterwelt und damit der gänzlichen Vernichtung anheimfallen, wird Gott an den Frommen das thun, was kein irdischer Reichtum, kein Mensch für den andern zu vollbringen vermag, er wird sie der Scheol entreißen (so richtig Klostermann a. a. O.; Öhler, Bibl. Theol.[2] 872 und Hupf. in

Umständen möglich ist, einen dem Tode bereits Verfallenen durch Geld oder durch Eintreten eines andern an seine Stelle loszukaufen, so wird der siegesgewisse Satz Ewalds: „Nichts scheint hier so klar, als daß אָח nur andere Schreibart oder vielmehr falsche Lesart für אַךְ ist", trotz Baethgens gelehrter Verteidigung und Duhms kurzem Machtspruch wohl stets begründeten Widerspruch erfahren (auch Kautzsch bleibt bei der Übersetzung: „Niemand vermag einen Bruder vom Tode loszukaufen").

1) Diese von Delitzsch und Kurtz (Zur Theologie der Psalmen 1866, S. 146) vorgetragene Ansicht (ähnlich Hupfeld) entspricht m. E. allein dem Texte. Die Erklärung: „Die Unterwelt ist für sie (für immer) Wohnung" gelingt nur dadurch, daß man entweder mit Hitzig, Ewald und Moll מִזְּבֻל in בִּזְבֻל verändert oder mit Bickell und Duhm לְעוֹלָם זְבֻל לוֹ liest. Da aber einerseits בִּזְבֻל nach Delitzsch ein „unbelegbares Wort" ist, andererseits aber die Annahme gewagt erscheint, daß die vier ersten Konsonanten von לְעוֹלָם „wegen der Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden שְׁאוֹל ausgefallen" sind (Duhm), so wird diese Änderung zu verwerfen sein. Schultz endlich, der sich das בַּלּוֹת geistig vorstellt, jedenfalls also an die Höllenqual denkt, trägt einen Gedanken ein, der m. E. dem Kontexte völlig fremd ist. Trotz dieser Mannigfaltigkeit der Auffassungen braucht man aber nicht mit Olshausen und Baethgen an der Erklärung von V. 15c zu verzweifeln.

2) Da mir die Fassung des תָּבוֹא als 3. pers. fem. mißlich scheint (man könnte es nur, was, wie Olshausen richtig bemerkt, „sehr unbequem" sein würde, auf das entfernte נַפְשׁוֹ beziehen), da ferner „der plötzliche Übergang in die Anrede in unseren Augen unter allen Umständen hart ist" (Olsh.), so wird man תָּבוֹא als 2. pers. nehmen und statt יוֹדֻךָ mit Vulg. Symm.

der Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1850, S. 276 — anders allerdings im Kommentar gegen Delitzsch, Schultz, Moll u. a., die V. 20 zum Trotz annehmen, der Gerechte werde gar nicht erst in die Scheol hinabsteigen) und in seine Gemeinschaft aufnehmen (V. 16; יִקָּחֵנִי wie Gen. 5, 24) [1]), und in diesem Zustande [2]) werden sie, die einst auf Erden die Unterdrückten waren, nun der Herrschaft über die Gottlosen teilhaftig werden (V. 15) [3]). Hier haben wir also eine dunkle Hoffnung auf ein ewiges Leben, eine unbestimmte Ahnung von einem

---

Syr. und Klostermann (Untersuchungen zur alttest. Theologie 1868) וַיִּרְדּוּ schreiben müssen. Dann setzen V. 19^{b} und 20^{a} voraus, daß beide, der Fromme und der Gottlose, sich in der Scheol befinden (vgl. Klosterm. a. a. O. S. 184 ff.; auch v. Hofmann, Schriftbeweis² II, 1, S. 501). Ob Hupfelds Änderung des תָּבוֹא in יָבוֹא, wodurch die Schwierigkeit allerdings beseitigt wird, zulässig ist, lasse ich dahingestellt.

1) Richtig bemerkt Duhm: „לָקַח ist augenscheinlich schon ein term. techn. für entrücken, in den Himmel oder ins Paradies versetzen wie 2 Reg. 2, 9. 10. Gen. 5, 21. Ps. 73, 24. Jes. 53, 8."

2) Seltsam erklärt Kurtz (a. a. O. S. 142) V. 15^{b}: „über ihren Gräbern triumphieren die durch ihren (der Gottlosen) Tod von ihren Verfolgern befreiten Gerechten", da ja doch, wie Delitzsch treffend bemerkt, „ein Morgen gemeint ist, welcher nicht bloß für einzelne, sondern für alle Rechtschaffenen das Ende der Drangsal und der Anbruch der Herrschaft sein wird", und da dieses sich im Diesseits nie vollziehen kann, so bleibt nur übrig, das לַבֹּקֶר von einem erst im Jenseits anbrechenden Morgen zu verstehen (geg. Baethgen).

3) Daß durch die kollektive Fassung des „Ich" eher eine Verflachung als eine Vertiefung des religiösen Inhalts der Psalmen herbeigeführt wird, zeigt Baethgens Bemerkung zu diesem Psalm: „das Glück jener (der Gottlosen) dauert nur eine Zeit lang, denn unabwendbar steht ihnen das Todesverhängnis bevor. Wie die Tiere sterben sie dahin ohne Hoffnung. Droht aber nicht das selbe Geschick den Frommen? Dem einzelnen Frommen, ja. Die Weisen müssen sterben nicht minder wie die Thoren. Aber die Gemeinde der Frommen stirbt nicht, denn Gott bewahrt sie vor dem Tode und wird sie endlich über die Gottlosen triumphieren lassen". Vgl. dagegen die Bemerkung von Duhm, der doch wahrlich nicht spröde gegen die Ergebnisse der neueren Kritik ist: „Der Dichter kennt, wie der von Ps. 73, eine Unsterblichkeitslehre, die nur dem (Sing.) Frommen gilt; nach der realistischen Sinnesart der Juden darf man für sicher annehmen, daß diese Lehre mit ganz bestimmten Vorstellungen über den Ort, wohin man nach dem Tode entrückt wird, verbunden war."

sicheren Triumph der Gerechten über die Bösen nach dem Untergang der letzteren, wenn man sich auch freilich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß in der betreffenden Stelle der lichtvolle Aufschwung vom Diesseits zum Jenseits wohl zumeist durch den Gegensatz gegen die Gottlosen hervorgerufen worden, nicht aber schon wirkliches Heilsbewußtsein gewesen ist. Denn da nach der Anschauung unseres Psalms die Gottlosen dem Tode verfallen, dieser also über die Frommen keine Macht haben darf, so mußte hier notwendigerweise „der gewöhnliche Gegensatz zwischen dem Unbestand der Gottlosen und der beständigen Dauer der Frommen, der sonst ein irdischer ist (so auch Ps. 37), kühn über die Schranken der Zeitlichkeit und das Grab hinaus ausgedehnt und zu einem ewigen gemacht werden“ (Hupfeld a. a. O. S. 276), mit andern Worten, es mußte die göttliche Vergeltung vom Diesseits hinweg in das Jenseits verlegt werden. Mag man dies nun auch mit Ewald nur als ein „Hindurchblitzen“ der messianischen Hoffnung ansehen, einen wichtigen theologischen Fortschritt stellt uns unser Psalm jedenfalls vor die Augen, einen Fortschritt, der, da die Idee einer dereinstigen Gemeinschaft der Frommen mit Gott schwerlich völlig unvorbereitet das Hirn des Dichters durchzuckt haben wird, auf eine längere Entwickelungsperiode schließen läßt, woraus dann wiederum mit Notwendigkeit folgt, daß Psalm 49 jünger sein muß als Psalm 37.

Auch der Sänger des 73. Psalms beginnt, wie seine Vorgänger, seine Theodicee mit einer Ps. 37 und 49 an Lebendigkeit und Anschaulichkeit allerdings weit übertreffenden Schilderung des Glückes und Übermutes der Gottlosen (V. 4—11), aber er fügt noch — und dadurch unterscheidet er sich von den andern Psalmen — eine Darstellung der Anfechtung der Frommen hinzu (V. 13—16), um das auf Erden scheinbar stattfindende Mißverhältnis zwischen Guten und Bösen recht klar zu machen und die Theodicee dadurch in einem noch herrlicheren und erhabeneren Lichte erscheinen zu lassen. Ist es ihm doch fast ebenso gegangen, wie vielen seiner Zeitgenossen, hat er doch selbst eine Zeit lang dem Unmut und dem Zorn derer beigestimmt (V. 2. 3), die sich ereiferten über der Frevler Wohlergehen auf Erden, die gleich früheren Genera-

tionen (Ps. 37) [1]) das Rätsel, welches das Glück der Gottlosen ihnen aufzugeben schien, nur mit Darangabe der göttlichen Gerechtigkeit lösen zu können glaubten. Offen gesteht er es ein, daß auch er beinahe in seinem Glauben an den gerecht richtenden Gott irre geworden wäre (V. 2. 3), daß auch er, so sehr er sich abgemüht habe, in allen Dingen Gottes Gerechtigkeit zu erkennen, doch nicht zur vollen Erkenntnis hindurchgedrungen sei. Nun aber hat er alle Zweifel überwunden, da er sich gläubig in die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung versenkte (so sind die מִקְדְּשֵׁי־אֵל in V. 17 mit De Wette, Olshausen, Maurer, Ewald, Hitzig, Klostermann u. a. geg. Hupfeld, Delitzsch, Moll, Hengstenberg, Schultz zu verstehen), nun sind ihm die Augen geöffnet worden über das schreckliche Ende der Gottlosen, nun sieht er es klar, daß die Wege des scheinbar oft ungerechten Gottes trotz aller Wunderlichkeit doch gerade und rechte Wege sind (V. 17), und so kann er denn seinen Volksgenossen mitteilen, was er aus eigener Erfahrung weiß. Er lenkt deshalb ihre Blicke zunächst auf die Gottlosen und zeigt ihnen, daß Gott, wenn er auch die Kinder dieser Welt oft mit zeitlichen Gütern segnet (V. 5), sie doch nicht so begnadigt hat, wie es dem oberflächlichen Beobachter wohl scheinen möchte, da sie eben auf einem schlüpfrigen und unsicheren Boden stehen (V. 18), auf einem Grunde, der ihnen viele Gefahren und Versuchungen (so wird חֲלָקוֹת am besten mit Hupfeld und Baethgen erklärt) bereitet, in denen sie, da sie als Gottesverächter die Kraft nicht besitzen, dieselben siegreich zu überwinden, jämmerlich straucheln und fallen, ja in einem Augenblick völlig zu Grunde gehen werden (V. 19), so daß der Herr, wenn er zum Gericht aufsteht, sie nur mit Verachtung verwerfen und

---

1) Hieraus darf man aber nicht den Schluß ziehen, Ps. 73 müsse zu derselben Zeit entstanden sein, wie Ps. 37, da einmal unser Psalm in der Behandlung und Lösung des Problems der Theodicee unbestreitbar auf einer weit höheren Stufe steht, als die vorhergehenden, und zum andern die schweren Drangsale späterer Zeiten, auf die V. 13—16 schließen lassen (Ewald denkt wohl nicht mit Unrecht an die immer drückender werdenden Zustände der persischen Satrapenherrschaft) leicht ein Zurückfallen von dem schon Ps. 49 gewonnenen höheren Standpunkt in den niederen von Ps. 37 bewirken konnten.

von sich stoßen kann, wie man beim Erwachen ein ängstigendes Traumbild verscheucht (V. 20). Was ist doch also der Mensch für ein Thor, der sich durch der Frevler zeitliches Glück, das nur Schein und leeres Traumgebilde ist, blenden und zu Zweifeln an Jahves Gerechtigkeit fortreißen läßt! Beweist doch ihr jähes Ende einem jeden deutlich genug, daß Gottes Gerechtigkeit nicht wankt und nicht weicht, daß auch die Gottlosen in einer bestimmten Zeit ihre verdiente Strafe empfangen werden (V. 21). Hiermit hat der Dichter die eine Seite der Theodicee gelöst, die Frage nach dem Glück der Frevler; es bleibt noch die andere zu lösen übrig, wie sich's erkläre, daß die Frommen dem Anschein nach von ihrer Frömmigkeit so häufig nichts als Unglück ernten. Er beginnt hier mit dem Hinweis darauf, daß ein jeder, der nicht auf eine Stufe mit dem unvernünftigen Vieh hinabsinken wolle (V. 22), erkennen müsse, wie nicht irdisches Glück und zeitlicher Ruhm, sondern nur Gott selbst das höchste, wahre und ewige Gut sei (V. 25). Ist aber das wirklich der Fall, wie sollten dann den Frommen noch Not und Anfechtung, Trübsal und Leid erschrecken, wie sollten sie ihn zu Zweifeln an Gottes Gerechtigkeit bewegen können? Genießt er doch schon auf Erden des größten Glückes, das dem Gottlosen völlig versagt ist, der Gemeinschaft mit Gott (V. 23 ff. ist also mit Hupfeld, Klostermann, Schultz, Baethgen und Duhm als Schilderung des Glückes der Gerechten auf Erden zu verstehen), weil er der festen Zuversicht sein darf, daß Gott ihn nie verlassen, sondern, wenn auch scheinbar oft wunderlich, doch stets weise und gütig leiten und zum Lohne für seine Treue nach diesem Leben (V. 24; so mit Michaelis, De Wette, Hitzig, Hupfeld, Delitzsch, Moll, Baethgen und Duhm gegen Hengstenberg, Ewald, Schultz u. a.) [1]) der Macht der Scheol

1) Unrichtig scheint mir aus dem S. 121, Anm. 1 genannten Grunde die Erklärung des אַחַר in V. 24 von Kurtz (a. a. O. S. 140) zu sein: „Bei dem 'hernach' ist nicht an den Tod oder gar an die Auferstehung zu denken, sondern vielmehr an das Ende seiner durch den Ratschluß Gottes bedingten Leiden.“ Diese Ansicht kann m. E. nur aus dem Bestreben entstanden sein, ein Leben, das über die Scheol hinausreicht, aus Ps. 49 u. 73 zu eliminieren, was übrigens auch H. Schultz, Alttest. Theol.[5], S. 598 ff. thut.

antreißen [1]) und in seine Herrlichkeit aufnehmen werde — eine Zuversicht, die wiederum ihrerseits auf die unumstößliche Thatsache sich gründet, daß Gott droben im Himmel thront (V. 25). In solch einem Glauben kann er nimmermehr neidisch auf das irdische Glück der Frevler sehen, sondern er wird das Verlangen und Sehnen nach der Erde und ihren Gütern in sich ertöten (V. 25), ja, noch mehr, selbst ohne Grauen und ohne Furcht wird er dem dereinstigen Verfall seines der Erde gehörenden Leibes [2]) entgegensehen (V. 26), da er gewiß weiß, daß der Tod, der die Gottlosen vernichtet (V. 27), ihm keinen Untergang bereiten, sondern nur ewige (V. 26) Gemeinschaft mit Gott bringen kann (V. 28).

So wird dieser Psalm zu einer Theodicee, die, wenn sie auch die negative Lösung, den Untergang der Gottlosen (V. 17—20) mit Ps. 37 gemeinsam hat, und in der positiven Lösung, der schließlichen Aufnahme der Frommen in Gottes Gemeinschaft (V. 21—28) sich eng an den 49. Psalm anschließt, doch weit erhabener und geistvoller ist als die in jenen früheren Dichtungen gebotene, da sie nicht bloß bei der Gewißheit stehen bleibt, daß Gott den Frevler vernichten (Ps. 37; 49), den Gerechten dagegen auf Erden segnen (Ps. 37), ja, einst aus der Unterwelt erlösen und zu sich aufnehmen werde (Ps. 49), sondern bereits weiter

---

1) Ist es richtig, daß auch der Fromme in die Scheol hinabsteigen muß (vgl. S. 118, Anm. 2), so werden wir bei dem תִּקָּחֵנִי V. 24 geradeso wie 49, 16 an ein Herausholen aus der Scheol zu denken haben (vgl. Klostermann a. a. O. S. 107).

2) Diese von Klostermann, Öhler (Alttest. Theol.[2], S. 872), Schultz und ganz neuerdings von Duhm („V. 26ª ist doch wohl auf den Zustand nach dem Tode zu deuten, wo der Körper abgelegt ist und das irdische Bewußtsein entschwunden") gegebene Erklärung von V. 26ª scheint mir dem Kontext angemessener zu sein, als jene von Olshausen, Delitzsch, Hupfeld, Riehm, Kurtz u. a. befolgte Beziehung der Worte כָּלָה שְׁאֵרִי וּלְבָבִי auf große leibliche Leiden, da letztere im Grunde doch nur auf die m. E. unmögliche Deutung von Kurtz hinausläuft (a. a. O. S. 141): „Unter aller Wucht irdischer Leiden, selbst wenn darunter sein ganzes Leibes- und Seelenleben verkümmern (כָּלָה!! vgl. im übrigen Ges.-Kautzsch Gramm. 159, 2) sollte, ist doch Gott sein Fels und sein Teil."

hinausschaut auf den Frieden, den die Gottesfurcht schon hier auf Erden dem Frommen gewährt (V. 23), und auf die Gemeinschaft mit Gott, die seiner droben wartet (V. 24. 28) und die so herrlich ist, daß sie für alles Leid und alles Elend dieses Lebens reichlich entschädigt (V. 25). So setzt unser Psalm mit dem **bewußt** (anders Ps. 49) geforderten Glauben an ein Jenseits und an eine dereinstige Vereinigung der Frommen mit Gott [1]) zwar eine hohe religiöse Entwickelung voraus, giebt aber dafür auch eine Lösung des Problems, welche alle vorhergehenden, selbst die des Buches Hiob, weit übertrifft, ja, die höchste, die überhaupt auf alttestamentlichem Standpunkt denkbar ist, eine Lösung, die fast schon in die triumphierenden Worte Pauli ausklingt: *Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς* (Röm. 8, 18)!

2.

Priscilla und Aquila.

Von

Prof. D. Dr. **Blaß**.

A. Harnack hat das Verdienst, in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1900, S. 8, auf folgende, die Priscilla und ihren Mann Aquila betreffende Stelle des Chrysostomos (zu Röm. 16, 3, t. IX p. 741 A, vgl. 746 E) hingewiesen zu haben:

1) Danach wird die Bemerkung von Duhm zu Ps. 49, 16 zu korrigieren sein: „Der Dichter von Ps. 37 rührte nur ganz schüchtern an das Geheimnis (der Unsterblichkeitslehre), der von Ps. 73 hat die Lehre in den heiligen Mysterien seiner Religion kennen gelernt, unser Autor behandelt sie als etwas Feststehendes."

Τῆς γυναικὸς ταύτης καὶ τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἀρετὴν καὶ ὁ Λουκᾶς μαρτυρεῖ, τοῦτο μὲν ὅταν λέγῃ· ἔμεινε παρ' αὐτοῖς ὁ Παῦλος κτέ. (Act. 18, 3), *τοῦτο δὲ ὅταν δεικνύῃ τὴν γυναῖκα τὸν Ἀπολλὼ προσλαμβανομένην καὶ κατηχήσασαν τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* [1]).

Dies letzte geht auf Act. 18, 26: *ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας* (*Ἀκ. καὶ Πρ.* DHLP Gig.) *προσελάβοντο αὐτόν, καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδόν* (D: add. *τοῦ κυρίου* E, *τοῦ θεοῦ* ℵAB; *τὴν τοῦ θεοῦ ὁδόν* HLP). Es ist hier bei der Vorführung des Ehepaars eine Differenz der Folge, indem ein Teil der Handschriften der Frau den Vortritt giebt, ein anderer dem Manne, und Harnack, der sich für die erstere Folge als die richtige erklärt, zieht daraus seine Schlüsse gegen D und die gesammte in D ꝛc. gegebene, von mir *β* genannte Form der Acta.

Wie nun hat Chrysostomos an dieser Stelle gelesen? Da er bezüglich der Stelle A. 18, 3 ein gemeinsames Verdienst des Aquila und der Priscilla, in Bezug auf 18, 26 ein ausschließliches der Priscilla hervorhebt, so kann die Antwort nur lauten: weder so noch so, sondern: *ἀκούσασα* (so: cum audiret, die Book of Armagh genannte irische Hdschr., s. Jahrg. 1900 dieser Zeitschrift, S. 5 f.) *δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα προσελάβετο αὐτόν, καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθετο* (so *ἐξέθετο* cod. H der Acta) *τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου.* Wenn aber Chrys. so las [2]), dann ist *Ἀκύλας* Interpolation (wie deren derselbe Chrys. im Matthäus und Johannes eine ganze Menge aufdeckt), und die abweichende Stellung von *Ἀκύλας* in D ꝛc., weit entfernt, etwas gegen D zu beweisen, ist nur das gewöhnliche und altbekannte Anzeichen der Interpolation.

Wie aber kommt Lukas dazu, den Mann hier so ganz und gar hinter der Frau verschwinden zu lassen? Doch nicht bloß, weil (Harnack) die Frau bedeutender war als der Mann, wes-

1) Genau ebenso schreibt Chr. I, 306 D (*ἡ Πρ. τὸν Ἀπ. προλαβομένη*). 177 A; III, 176 BC (— — *αὕτη λαβοῦσα κατήχησε τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ*) dies ganze Verdienst der Pr. allein zu.

2) In den auf seinen Namen gehenden Predigten über die Acta steht allerdings der gew. Text, IX, 302 B; 304 AB.

wegen sie auch Paulus zweimal (Röm. 16, 3; 2 Tim. 4, 19; vgl. Chrys. III, 176 B) an erster Stelle nennt. Ich meine vielmehr: weil wirklich Aquila mit dieser Sache nichts zu thun gehabt hatte. Wie kam aber dies? Durch seine Unfähigkeit? Schwerlich, sondern weil er zur Zeit verreist gewesen sein wird. Die Beiden reisten, wie auch Harnack hervorhebt, überhaupt viel herum; Priscilla wird aber die kleinen Reisen nicht alle mitgemacht, sondern, wenn es sich um kürzere Abwesenheit und baldige Rückkehr handelte, das Haus gehütet haben.

3.

Miscellen zur Reformationsgeschichte.

Von

Otto Clemen in Zwickau.

I. Der Todestag Johann Tetzels ist der 11. August 1519.

Herkömmlich wurde der 4. Juli genannt. Diese Angabe geht zurück auf den Bericht des Sebastian Fröschel, der damals als junger Magister in Leipzig lebte und dessen Zeugnis größtes Gewicht haben würde, wenn nur nicht die Schrift: Vom Königreich Christi Jesu, in der sich die betr. Bemerkung findet, erst Wittenberg 1566 erschienen wäre [1]). Das Datum 4. Juli findet sich bei Vogel, Leben des päpstlichen Gnaden-Predigers oder Ablaß-Crämers Johann Tetzels, 1717, S. 370, in M. Carl Gottlob Hofmanns Ausführl. Reformationshistorie der Stadt und Universität Leipzig, 1739, S. 97. 62, bei Dolz, Versuch einer

1) Die Stelle citiert bei Paulus a. a O. — Über Fröschel vgl. die Biographie von Germann in den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte XIV (1899), S. 1—126 und den Artikel desselben in der Realencyklopädie [3] VI, 295 f.

Geschichte Leipzigs, 1818, S. 157, Manitius, Einführung der Reformation in Annaberg, 1840, S. 40, in F. G. Hofmanns Lebensbeschreibung des Ablaßpredigers Dr. Johann Tetzel 1844, S. 145, bei Gröne, Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers J. Tetzel, 2. Aufl. Soest 1860, S. 242, zuletzt bei Nicolaus Paulus, Johann Tetzel der Ablaßprediger, Mainz 1899, S. 82. Dagegen meint Seidemann, Die Leipziger Disputation, 1843, S. 56 Anm. (vgl. desselben Karl von Miltitz, 1844, S. 14 und Beiträge zur Reformationsgeschichte 1. Heft, 1846, S. 30, danach Körner, Tezel der Ablaßprediger, 1880, S. 131 und Seyfert, die Reformation in Leipzig, 1883, S. 64): Allgemeinste Annahme ist, er sei den 7. August gestorben. Diese Angabe läßt sich zurückverfolgen auf J. S. Müller, Des Chur- und Fürstlichen Hauses Sachsen Annales 1701, S. 73 und Tob. Schmidt, Chron. Cygn., 1656, I S. 380. Aber auch dieses Datum ist nicht richtig. In Mischband XXIV. VII. 3 der Zwickauer Ratsschulbibliothek und zwar fol. 104[b] des angehefteten Handschriftlichen steht ein decastichon elegiacum M. S[tephani] R[oth] in nuper defuncti scholastici miseram mortem, und dazu am Rande: Factum est anno 1519 Tiburtij, quod erat 11 Augusti circiter horam secundam in die, quo die Lips. obijt dominus Joannes Tetzel. Dazu stimmt die Notiz bei Albinus, Meißnische Land-Chronica, 1589, S. 342: Tetzel sei Freitag nach Laurentii (12. Aug.) begraben worden, wenn anders Vogel, Leipzigisches Geschichtsbuch, 1714, S. 102 Recht hat mit der Nachricht, jener sei „anderntags" bestattet worden.

II. Huttenians.

1. Verse Huttens.

Die folgenden Verse, die Hutten seinem Gönner, dem Erzbischof Albrecht, für einzelne Räume der Moritzburg in Halle lieferte, finden sich in Abschrift Stephan Roths auf der letzten Seite des bei Böcking, index bibliographicus Huttenianus S. 45* Nr. XXIV 1 verzeichneten Druckes im Sammelband XXIV. X. 18 der Zwickauer R.-S.-B. Roth hat diese Epi-

gramme wahrscheinlich durch Balthasar Gosmar aus Halle erhalten, der am 22. Mai 1530 in Wittenberg immatrikuliert wurde (Förstemann, Album Academ. Viteberg. p. 139, Hertzberg, Geschichte der Stadt Halle an der Saale II [Halle 1891] S. 22 Anm. 1, Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte, Leipzig 1893, S. 80) und Quasimodogeniti 1537 als Hauslehrer zu Joseph Levin von Metzsch auf Mylau kam (Buchwald in „Unser Vogtland" herausgeg. von G. Doehler IV [1898] S. 461), vorher aber zu dem erzbischöflichen Hofstaate in Halle gehörte, vielleicht als Mitglied der berühmten Hofkapelle (Hertzberg S. 13; vgl. die Originalbriefe Gosmars auf der Zw. R.-S.-B., besonders IX 11).

V. Hutteni hec sunt quę sequuntur carmina.

Ad fores nouę arcis Hallensis.

Pax et tuta quies, istos defendite muros!
Sint procul a nostra Martia facta domo!

Ad Cubile Leonis.

Sum leo magnanimus, quodque hęc mihi gloria prima est,
Magnanimi ligor principis ante foras.

Ad consistorium scribarum.

Si quis habet causas, ferat huc! ego nobile munus
Justitię perago: reddere cuique suum.

Ad templum, quod est ibidem.

Anteaquam quiuis opera intermissa resumat,
Hac precibus iustos consulat ęde deos.

Ad Culinam.

Relligio et sollers rerum prudentia munus
Exaturent animos! cetera corpus edat!

Ad Cubicula principis episcopi.

Este procul, fraudes! procul hinc, nocturna voluptas!
Sit mihi non aliquo crimine mixta dies!

Ad Cellam poculentorum.

Dulce merum, lasciua Ceres, Mareoticus humor,
Omnia sunt isto plena reposta loco.

Ad Armarium.

Nulla nisi est armis reprimenda iniuria nostris,
Hoc iuuat, et placidę ceditis, arma, togę.

2. Ein Buch aus Ulrich von Huttens Bibliothek.

Huttens reiche Bibliothek scheint bei der Erstürmung der Ebernburg in die Hände der Feinde gefallen und dann mit den Beutestücken versteigert worden zu sein [1]). Einen Teil der Sammlung erstand ein Arzt Namens Locher; einige Schriften des Hus, die seiner Zeit dem Ritter aus Böhmen zugeschickt worden waren, erbte Otto Brunfels, der sie herausgab [2]). Die Annaberger Kirchenbibliothek besitzt einen überaus wertvollen Band, den Hutten sich während seines Aufenthalts auf der Universität zu Frankfurt a. d. O. Winter 1506 und Sommer 1507 angeschafft zu haben scheint. Er enthält folgende 5 Schriften:

1. Habes Candidissime Lector In hoc | opere Lectiones Plinianae Prae | fationis Regii a Cur. Lāciloto | Pasio Ferrariēsi editas. Itē | Eiusdē Lectionē primi capi | tis libri secūdi. Na. histo | riae Plinii. Cuius titu | lus est de mundo an | vnus vel plures. | Reliquae vero | lectiones se- | cundi libri | eiusdē. ī | lucē ꝓ | pediē | eodē | autore ꝓ dibūt. || ❡ Impssum Regii Lepidi non multo postq̄ legit tpe. | Opera Frācisci Mazalis Calcographi pq̄ accurati. | * M. D. IIII. *.

Fehlt bei Panzer, annales typographici. Dagegen verzeichnet er VIII p. 244, CXXXIX Nr. 5 einen Druck aus derselben Offizin aus demselben Jahre.

2. Panzer VIII p. 352, CLXXIV Nr. 113.
3. Hain, Repertorium bibliographicum Nr. 15915 [3]).
4. Panzer VIII p. 375 CLXXIV Nr. 304.
5. ❡ PROVERBIORJVM LIBELLVS. | Am Ende: ❡ Im-

1) David Strauß, Ulrich von Hutten, 4.—6. Aufl., 1895, S. 497.

2) Enders, Luthers Briefwechsel, V 30; F. W. E. Roth in der Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins, VIII (1894), S. 302; Ludwig Keller in den Monatsheften der Comeniusgesellschaft VIII (1899), S. 272.

3) Über den Drucker Eucharius Silber vgl. Allgemeine deutsche Biographie 34, 308.

pressum Venetiis per Joannem de Cereto de Tridino | alias Tacuinum. D. III. die primo mensis Julii. |

Fehlt bei Panzer.

Am Ende von Nr. 3 steht von Huttens eigener Hand der Eigentumsvermerk: Vlricus Huttenus, am Schlusse von Nr. 4: Quatuor marchiticis albis. | Vlricus Huttenus possessor. In beiden Schriften auch belanglose Randbemerkungen.

3. Gedicht O. Nachtigalls auf Huttens Tod.

Am 16. April 1524 brach Melanchthon mit Camerarius und einigen andern von Wittenberg zur Reise in seine Pfälzer Heimat auf. In Fulda kehrten sie bei Crotus Rubianus und Adam Kraft ein und erfuhren von ihnen Genaueres über Huttens Tod. Camerarius erzählt [1]): Et dolore autem tum Philippi Melanchthonis ac nostro et deploratione quoque Croti quasi iusta facta sunt Hutteno, deque eo in itinere versus a nobis compositi et refutati quidam mortuum lacerantes, in quibus cum Luscinius quidam nominaretur, vulturem hunc potius esse epigrammate quodam Melanchthonis dicebatur. Während die damals von Melanchthon und Camerarius gedichteten Epigramme längst bekannt sind, ist das Gedicht des Ottmar Nachtigall [2]), das Melanchthon in den Harnisch brachte, bisher unbekannt geblieben und sei deshalb aus Stephan Roths Handschrift Nr. XXXVII der Zw. R.-S.-B. mitgeteilt:

Vdalrichi ab Hutten epitaphium per Otthmarum Nachtigall.

Rhetor, eques vixi et Germanus — nomine? nescis? —
Dicax, sacrilegus, dein temulentus eram.
Jamque silens factusque pedes furo denique Gallus,
fatum, pauperiem, hinc vlcera tetra ferens.
At male cum dixi, non strenuus, integer et non
Cum fuerim, frustra hec nomina pulchra gero.

---

1) Citiert bei Böcking, Opera Hutteni II, 362.

2) Vgl. Allgemeine deutsche Biographie 19, 655 und Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte 1881, S. 100 ff.

III. Thesen Heinrichs von Zütphen.

Kapp (Kleine Nachlese Einiger . . . zur Erläuterung der Reformationsgeschichte nützlicher Urkunden II [Leipzig 1727] S. 535) fand unter den Varia Spalatiniana der Krafftschen Bibliothek auch die Thesen Heinrichs von Zütphen de natura, lege, evangelio et fide, charitate und wundert sich über die „merkwürdige Aufschrift Spalatini“: ‚Positiones Disputationis in Capitulo Grimmensi Augustiniensium a Fratre Heinrico Zutphaniensi factae M. D. XXII‘, während sie in den Unschuldigen Nachrichten 1709 I S. 25—32 nur als: ‚Fratris H. Z. Positiones‘ und in D. Henrici Muhlii dissertationes historico-Theologicae nuper admodum in academia Kiliensi publice recitatae (Kiliae 1715) p. 459—463 unter der Überschrift: ‚Fr. H. Z. propositiones disputatae Vitenbergae A. 1521‘ mitgeteilt sind. Aber sowohl der Kieler Professor als Spalatin haben Recht: Heinrich von Zütphen hat dieselben Sätze, die er am 12. Januar 1521 zur Erreichung des biblischen Baccalaureats verteidigte (Iken, Heinrich von Zütphen, Halle 1886, S. 13 f.), auch der Disputation zu Grunde gelegt, die im Anschluß an das Augustinerkapitel Pfingsten 1522 zu Grimma stattfand (Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, S. 382, G. Kawerau, Caspar Güttel, Halle 1882, S. 46, Iken S. 24, Reindell, Doctor Wenzeslaus Linck aus Colditz 1483—1547 I [Marburg 1892] S. 179 ff.). Daß er damals „die Disputation hielt“, meldet Wenzeslaus Link in der Vorrede zu seiner „Historia, wie S. Heinrich von Zutphan newlich in Dittmars umbs evangelions willen gemartert und gestorben ist“ 1525 (Iken S. 25 Anm., Reindell S. 183 und Anm. 153 auf S. 220). Und daß er damals in der That über dieselben Sätze disputierte wie bei seiner Promotion zum bacc. bibl., bestätigt folgender bisher unbekannter, aus der Presse des Martin Landsberg in Leipzig hervorgegangener Druck (Exemplar Zwickauer R.-S.-B. XVII. VIII. 11, 21): Augustinē | sium positiones in conuenti | culo eorum nuper Grim | mis habito. | De natura | De lege | De euangelio et fide | De charitate, | Titelbordüre. 4 ff. 4 to.

4ᵇ weiß. — Noch ein drittes Mal haben diese Sätze in Heinrichs von Z. Leben eine Rolle gespielt: er schickte sie als eine Art Glaubensbekenntnis von Bremen aus auf das vom Erzbischof auf den 10. März 1523 nach Buxtehude einberufene Provinzialkonzil (Iken S. 54).

IV. Zwei Briefe zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte.

S. Non te celandum esse duxi, sapientissime consul [1]), quod nuper hic edicta quaedam clementissimi principis nostri, ducis saxoniae, de habitu sint proposita [2]). Nam illa affectatio nouitatis et aliarum ineptiarum in vestitu, ob quam male audit apud omnes nationes vniuersa Germania, adeo hic vulgaris est adeoque caepit animos studiosorum, ut nullus ordo sit nec ullum genus hominum, quod illam magis amet et amplectatur. Hinc amictus, Gallico pileno alius incedit, alius Hispanico cucullo. Hic Sarmaticis delectatur brachijs, ille nullis omnino. Sunt, qui tam curtis vtuntur penulis, ut vix eas corporis partes tegant, quas natura tectas esse uoluit. Multi Thoraces [3]) et caligas integras homine studioso non dignas esse existimant, sed mille variatas coloribus, scissas, dissectas, serico suffultas et circumdatas. Et aliae multae ineptiae, quas si omnes enumerare velim, aliquot horae mihi non sufficerent. Sed illustriss. dux, cum et studia et mores huius scholae optime gubernari cupiat, Magistris et scholasticis, quotquot hic sunt, his ineptijs interdixit, ita tamen, ut liceat eis uti usque ad festum pentecostes; postea uero grauissime punientur, si qui deliquerint. omnino honestum requirit cultum, Tunicas et pallios sub genua demissos, pileos, Thoraces, caligas minime sericas et omnino integras. Sartores quoque prohibentur, ne cuiquam curtas illas penulas parent aut alioqui vllam vestem uel parum etiam conscindant, nisi qui velint

1) Oswald Lasan.

2) Vgl. CR. III, Nr. 1726.

3) pileus Filzkappe; bracae Pluderhosen; paenula rundes, geschlossenes Oberkleid; thorax Brustlatz.

perpetuo se priuari suo opificio. vtinam uero vniuersae Germaniae tales leges praescriberentur! Nam ineptiarum illa affectatio quam multa et quam magna uitia secum trahat atque alat, nemo sanus ignorat. Et sane, si nulla ratio esset alia (quamuis multae sunt) extirpandi eam, tamen omnes magistratus mouere debebant exempla ueterum, quorum iudicia neglegere quid aliud est quam insignis impudentia? .... Caeterum, quod nuper facinus commiserit hostis Colhasius, paucis accipe [1])! Multa nocte irruit in pagum dictum Marzau. is in extrema ditione nostri principis situs est, non procul tamen a Vuittenberga. Adducit secum circiter quinquaginta cuiusque generis latrones. horum aliquot obtinent fores templi, ne rustici conuocari possent. Ipse cum Reliquis facit impetum in Questorem [2]). Et primo omne eripit Vectigal, deinde abductum in publicam Tabernam ac pedibus suspensam confodit. parrochus quoque cogitur illi omnem suam pecuniam enumerare, quam dicunt fuisse quingentos aureos. Nec tamen hic est contentus, sed ipsum quoque parrochum dextro pede Vulneratum cupit. postea oppugnat alias multas aedes, abducit equos complures et aliquot currus onustos commeatu. Ipsi uero Rustici insolito Tumultu perculsi sunt. Quisque prout potuit sibi consuluit, plerique e lectis nudi aufugerunt. Nullus fere arma cepit, Ac parum abfuit, quin omnes interficerentur. Postero autem die, cum exploratum haberent et auium iter quo uenerat Colhasius, insequuntur illum omnes Vicini pagi et oppida, nostri quoque ciues, et ni horum mira quaedam fuisse (lies: fuisset) Tarditas, facile illum praeuenire potuissent, adeo non procul ab ipsis fugit. Aliquid tamen profecerunt: Nam Parrochum, omnem Commeatum, aliquot tormenta et equum ipsius Colhasii adepti sunt. Caeperunt etiam Duos ex eius

---

1) Vgl. C. A. H. Burckhardt, Der historische Hans Kohlhase, Leipzig 1864, S. 44 ff., auch Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- u. Universitätsgeschichte in der Reformationszeit, Leipzig 1893, S. 139. Die Plünderung von Marzahna erfolgte am 7. November abends.

2) Michael Hayn.

militibus [1]), quorum vterque est ex ciuitate perlin, Vnus sutor (si recte memini), alter vero ganeo. Ex qua re multi nescio quam faciunt coniecturam. Postremo nos sumus adhuc immunes a peste; id certe fit singulari gratia Dei. Nam Magdeburgij, Brandeburgij, Torgauiae, Jutterpock et alijs multis oppidis et pagis nobis ualde Vicinis maxime saeuit. Nos soli sumus. Sedulo autem precandum est, ut Christus hanc frequentissimam Scholam diutius tueri et integram seruare uelit ad publicam vtilitatem et gloriam nominis sui sempiternam. Bene uale cum tuis omnibus! Vittebergae XIIII Calen. decem. [19. Nov. 1538].

(Original in Stephan Roths Briefsammlung B 163.)

S. P. Cum per dies, qui ab astro, quod soli coniungitur, Caniculares dicuntur, feriae hic ex more publice docentibus essent, commodior mihi videbatur oblata expatiandi aliquo occasio, et ad vos cogitabam excurrere, quod diu facturum me et promiseram aliquoties et apud animum meum decreueram. Sed cum increbuisset fama futurum, ut D. Philippus Viteberga ad Conventum seu Comitia abiret, in quibus de religione actum iri a theologis nostratibus cum aduersarijs diceretur, quod iam fieri aut certe futurum speramus, Deus opt. max. faxit, ut laudi nominis sui et saluti vtilitatique eccelesiae sint et inserviant conatus et sententiae in colloquio illo omnium [2]), — cum vero intellegerem quoque multos tum, cum abiturum D. Philippum dicerent, vereri, ut brevi vel et omnino rediret, turpe nostri futurum ratus, si illum Vitebergae, ubi summa sui admiratione summaque sua laude et discentium utilitate tam multos annos docuisset, nunquam vidissem vel audivissem, illuc me abiecto priore proposito contuli. Atque cum nonnulla illic cognovissem, quae mihi vel non ingrata essent vel prius non

1) Burckhardt S. 45.

2) Am 14. Aug. 1557 setzte Melanchthon die Vorlesungen aus, quia, cum iam simus iter ingressuri, multi pauperes Scholastici literas flagitant (CR. IX, Nr. 6307). Am 28. kam er mit Peucer in Worms zum Colloquium an (Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus I, S. 164).

cognita, mei officii duxi, optime et humanissime Domine consobrine, eorum aliquid tecum communicare . . . Schickt Johann Majors synodus avium und bittet um Urteil darüber [1]. . . V. Idvs Augusti [9. Aug.] memorabat D. Philippus se litteras accepisse, quibus affirmaretur Tamerum sibi mortem conscivisse[2]. huius hominis blasphemias maximas fuisse oportet, ut coniici potest ex carta quadam, in qua capita quaedam errorum illius continentur, quibus additum est Tamerum nescio in qua apologia sua scripsisse plus se ex Aristotele discere posse quam universi de biblijs Germanicis a Lutero depravatis, quae nihil aliud quam haereses, seditiones et caedes excitent. Et utut habet carta illa, scurri-

---

1) Über Joh. Major von Joachimsthal vgl. den Artikel von Tschackert in der Allgemeinen deutschen Biographie 20 (1884), S. 111, der auf den von G. Frank in der Realencyklopädie für Theologie und Kirche, 1. Aufl., 20 (1866), S. 75 ff. und auf desselben Monographie: Johann Major, der Wittenberger Poet, Halle 1863, zurückgeht. Franks Meinung, daß dieses brillante Spottgedicht erst „Ende Juli 1557" (S. 9) gedruckt worden sei, wird durch unsere Stelle bestätigt. Den Originaldruck verzeichnet A. v. Dommer, Autotypen der Reformationszeit auf der Hamburger Stadtbibliothek [I] (1881), S. 19, Nr. 88. Ein Exemplar auch Zwickauer Ratsschulbibliothek VI. VI. 31. Im selben Jahre 1557 erschien eine zweite Ausgabe: SYNODVS AVI | VM DEPINGENS | MISERAM FACIEM ECCLE | SIAE PROPTER CERTAMI- | NA QVORVNDAM, QVI | DE PRIMATV CONTEN- | DVNT, CVM OPPRES- | sione recte meri- | torum. | 1557. | (drei Blättchen) 12 ff. 4to. 12 weiß. — Das Exemplar in dem an Seltenheiten reichen Sammelbande XII. V. 8 [Bogen C dieser Ausgabe auch IX. V. 10] trägt die handschriftliche Widmung: Reverendo Viro, Eruditione et Virtute praestanti, D. Magistro Hippolyto Hubmair (Jöcher, Gelehrtenlexikon II, S. 1747), pastori in Neuendettelsau, amico suo, dedit Johannes Giberczer Winsbacensis.

In diesem Exemplar sind auch handschriftlich am Rande die Vogelnamen auf die betr. Theologen gedeutet. Auch auf dem Schmutzpapier von XII. VII. 7 findet sich eine „Interpretatio avium, quarum in Synodo nuper Witebergae conscripta fit mentio". Teilweise abweichend von diesen Deutungen ist die, welche Frank a. a. O., S. 9 ff., nach dem Vorgange von Joachim Feller und B. F. Hummel giebt. Die authentische Lösung hat aber der Dichter selbst gegeben in einem Wittenberg, den 20. Aug. 1568 datierten Gedicht, das v. Dommer S. 20 abdruckt.

2) Dieser Brief scheint verloren gegangen zu sein.

liter prorsus et impie, non sine horribili blasphemia, dixit: Non dubito, quod biblia sit mater Antichristi et quod sola fides sit pater, Lutherus vero obstetrix et talia plura, quibus invehitur in scholas, Ecclesias et Academias harum regionum et in plerosque vel omnes docentes in harum regionum Ecclesijs. Haec autem libuit addere, quia non poteram exempla illorum errorum reperire apud nostros bibliopolas [1]). Si igitur de illo nocentissimo et stolidissimo homine vere illud relatum est, nimirum de caede, qua ipse manus sibi intulerit, est illud non obscurum exemplum et indicium irae divinae, qua excaecantur et perduntur inquieti tales sanae doctrinae et status utcunque constitutarum Ecclesiarum turbatores . . . Addidi cartas, quibus continetur celebratio memoriae ducis Mauricii, exemplum nimirum, quomodo optimi pientissimi principes sint celebrandi [2]) . . . Grüße an die Gattin und die beiderseitigen

---

1) Über Theobald Thamer vgl. den Artikel von F. X. Kraus, Allgemeine deutsche Biographie 57, 656, dazu die von G. Kawerau, Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte III (1897), S. 256, Anm. 3, angeführte Litteratur, und Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons, Greifswald 1897, S. 14. 110. 125. 133.

Hier handelt es sich um folgendes sehr seltene Schriftchen (Exempl. Zw. R.-S.-B. XXII. VIII. 38): ERROR | IMPIISSIMVS ET DIABO- | licus Theobaldi Thammeri uagan- | te in Diocesi Min- | densi. | Addita est & commonefactio err- | ris [sic!], Vuitebergę | aedita. | ANNO | M.D.LVII.| 8 ff. 8to. 8b weiß. (Vgl. Haußleiter a. a. O., S. 110, Anm. 1.) — Titelrückseite: ein aus 4 Distichen bestehendes Epigramm, unterzeichnet P[etrus] V[incentius] Vratisl[aviensis]. Aija — Aiiijb die commonefactio, datiert: Wittenberg, den 10. April 1557. fol. 5a—7a: Capita errorum Theobaldi Thammeri Mindae in summa aede, Euangelium Dei infideliter docentis. fol. 7a—8a: Theobaldus Thammerus in der Apology, wider M. Hartmannum Beyer: Mache du vnd spotte mein, wie du wilt, heiße mich auch einen Genßdoctor vnd Berenringer dazu, so will ich mehr aus Aristotele lernen, denn die gantze Welt kan oder vermag, aus des Luthers verkerte deutsche Bibel lernen, welche nichts denn ketzerisch, Rotten, Secten, Auffruhr vnd Mordt . . . gebieret . . . Ich zweiffel auch gantz vnd gar nichts, diese Bibel sey des Antichrists leibliche Mutter, vnd der Sola fides sein Vater, Luther die Obstetrix vñ Wehemutter, Ihr seine Discipel vnd Jünger, die Seugammen, Ewre hohe Schulen . . . seine Vnterthanen . . .

2) Höchst wahrscheinlich ist gemeint: ORATIO | HABITA LIPSIAE |

Verwandten David und Georg Hainschilt ... Lipsiae XI. Calendas Septembris [22. Aug.] . . . 1557.

T. Joannes Apitius [1]).

(Abschrift in einem Oktavheftchen der Zw. R.-S.-B.)

V.

G. Kawerau, Johann Agricola von Eisleben, Berlin 1881, S. 304 beweist, daß der Verfasser der 1552 bei Joh. Eichhorn in Frankfurt a. d. O. erschienenen gegen Osiander gerichteten märkischen Bekenntnisschrift nicht Musculus, wie bisher angenommen wurde, sondern Agricola ist. In seinen „Beiträgen zur Geschichte des antinomistischen Streites" (Beiträge zur Reformationsgeschichte, Köstlin gewidmet, Gotha 1896, S. 80) fügt er das Zeugnis des Cyriacus Spangenberg in einem Briefe an Flacius vom 3. Oktober 1552 hinzu. Vgl. auch seinen Artikel in der Realencyclopädie³, I S. 253. Eine weitere Bestätigung der Autorschaft des Agricola bietet die auf dem Ex. VIII. VI. 10 der Zw. R.-S.-B. sich findende Dedication: Clariss. viris et D. De Cancellaria ArchiEpiscopi Magdeburgeñ. etc. D. Cancellario et Collegis, Dominis suis et amicis.

Joan: Agricola Isleb. D. D. Amicitiae erga.

AD FVNVS ILLVSTRISS. | PRINCIPIS MAVRICII, DVCIS | SAXONVM ELECT. CVM | PRAETER DVCERETVR | XIII. CALEND. | SEXTIL| Vnà cum alijs anniuersarijs | deinceps duabus. | LIPSIAE | EXPRESSIS IN OFFICINA VA. | LENTINI PAPAE. | Anno | M.D.LVI. | 44 ff. 8to. Enthält A 5a: Oratio prima funebris pronunciata a Joachimo Camerario Pabeperg., C 4b: Oratio anniversariae memoriae funeris ... Mauricii pronunciata Lipsiae anno 1555 a. M. Ernesto Poccio Cellensi, fol. 30b: Oratio anniv. mem. . . . pronunciata anno 1556 a M. Ernesto Vogelino Constatiensi. Der Inhalt ist übergegangen in das Bändchen: Orationes numero X. funebres, quarum una cum Illustrissimi Ducis Saxoniae Principis Electoris Mauricij funus per Vrbem Lipsiam duceretur, caeterae anniuersariae memoriae diebus habitae sunt, necdum quaedam expressae . . . compositae a Joachimo Camerario Pabeperg. Lipsiae M.D.LXIX.

1) In Leipzig Sommer 1554 immatrikuliert: Joannes Apicius Aldenbergensis (Matrikel der Universität Leipzig, herausgegeben von Erler I, S. 699).

Zu S. 226 f. der Biographie sei folgender Brief nachgetragen:

Johann Agricola an Johann Heß, 23. Juni 1542 [1]).

Quod bonum, faustum felixque sit ecclesiae, rei publicae et nobis! Salui atque incolumes peruenimus Viennam, quam flauiam appellant ueteres, mansit autem posteriores appellatio sublata fla syllaba. hinc soluimus quinta decima die Junij et commigrauimus in castra ad Danubium posita, eo loco quo alluit montem Cecium ut eum uocat Ptolemaeus, vulgo uocant den kalenbergk. Ea dies fuit nobis letissimus, principio, quia certi eramus nos ad patrocinium religionis et gloriae Christi mandato domini eo uocati, Deinde, quia castra metati pręcibus ad deum coeli fusis inaugurauimus et consecrauimus locum mansionis nostrę. Egressi castra eodem die uidimus leporem humanissime nos suo cursu ad se insequendum inuitantem, neque dubitauimus leporem, quem dixi, exhibere nobis exemplum pulcherrimae uictoriae auferendae de Thurca, adeo, qui iam sit ferocissimus, futurus sit paulo post omnibus fugatior atque meticulosior. sed extra iocum: hoc die sunt in castris peditum plus minus quadraginta milia, et expectantur in diem maiores copiae. Principes ac duces exercitus cum imperatore D. meo clementissimo Joachimo Marchione electore summopere cupierunt castra mouere ex Pannonia superiore, quae, ut ait Tacitus, limes ex meridiano Germaniae, in Pannoniam inferiorem, quae hodie Hungaria est, sed auxiliares copiae, maxime equitum, nondum conuenerunt; statim uero, ubi uenerint, migrabimus in uirtute magna domini nostri Jhesu Christi. In castris publice sub Dio nemine contradi-

---

1) Abschrift in Handschrift XXXVI der Zw. R.S.B. fol. 360ᵃ—361ᵇ. — Weitere Nachrichten aus dem verunglückten Türkenfeldzug bieten zwei Briefe des Musterschreibers Moritz Nubes an Stephan Roth vom 12. Juni und 21. Juli (Originale D 111 und D 119 der Zw. R.S.B.) und ein Brief des Christoph Pannonius an Erasmus Alberus, damals Superintendent in der Neustadt Brandenburg, vom 15. Juni 1542 (Original auf der Frankfurter Stadtbibliothek; vgl. Schnorr von Carolsfeld, Erasmus Alberus, 1893, S. 202).

cente habentur conciones ad populum et ad milites, qui magna ui extra tumultum contendunt ad regnum coelorum. singulis diebus sunt singulae conciones, Die uero dominico ter docetur exercitus de uoluntate Dei; hoc enim modo conuenit inter omnes uerbi ministros, qui hic sunt numero xiij. faciat Christus spiritu suo, ut utraque Pannonia accipiat Euangelium, id quod spero fore. Amen.

Et quia Joachimus Marchio exercitus Christiani imperator, cum egrederetur Berlinium, scripserat ad d. Lutherum et Melanchtonem, ut et sese et totam causam suis precibus deo commendarent, redditae hisce diebus eorum sunt litterae principi [1]). utriusque epistolae exemplaria mittam ad uos alias, nam nunc non uacat eas describere. uidebis utrumque esse uirum optimum et bene cupientem religioni et reipublicae. Hodie ex castris uocatus sum ad episcopum Viennensem [2]), qui bis a nostris auditus satis modeste tractat articulum iustificationis. Ego non deero gloriae Christi, etiamsi deus iusserit me propter confessionem nominis sui mori. Belgicum totum, quantumuis furiant aduersarij, docet et discit Euangelium. in castris est magna militum disciplina et uerecundia, ut dicas, theologiae studiosos esse, non milites, id quod mirantur omnes uehementer, qui antea militibus praefecti fuerunt, neque deest seuera animaduersio in delinquentes. summis et infimis est in ore: Got wird helffen! quae uox confirmat me, confore, ut deus respecturus sit suam ecclesiam, conseruaturus sit uerbum gloriae et gratiae suae et effecturus, ut liberati ab inimicis sine timore seruiamus illi in sanctitate et iusticia coram ipso! Taxis ex castris (?) M. D. 42. 23. Junij. Salutabis ex me amicos summos, mediocres et infimos, et, si commodum est, facile feram, ut has literas legant omnes, maxime D. Moibanius, De Thurcae copijs atque aduentu hic magnum est silentium, nisi, quod uastato Pescht magno praesidio conatur retinere

---

1) Luther am 17. Mai 1542; De Wette, Luthers Briefe V, Nr. 2069. Melanchthon am 18. CR. IV, Nr. 2495.

2) Friedrich Nausea.

Budam. apud Strigonium, apud Albam regiam [1]) quotidie sunt conflictus inter Thurcae equites et nostros et non sine nostrorum laude atque uictoria. Vos omnes oramus, ut uestra oratione nos adiuuetis. Quid enim non potest oratio iusti assidua? Nostrum hospitem cum sua honestissima coniuge optamus rectissime ualere.

Johannes Agricula Eislebius.

Doctori Johanni Hessen, ecclesiastae Vuratisslauiensis ecclesiae [2]).

---

1) Gran, Stuhlweißenburg.

2) Die Adresse von Stephan Roths Hand hinzugefügt.

Rezensionen.

1.

Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit **Ignatius Ephraem II Rahmani** patriarcha Antiochenus Syrorum. Moguntiae sumptibus Francisci Kirchheim 1899.

Durch eine ungewöhnliche buchhändlerische Reklame aufmerksam gemacht, griff ich mit Spannung, aber auch nicht ohne Mißtrauen nach diesem Werke, das uns die Liturgie und Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts bieten sollte! Der Patriarch der unierten Syrer zu Antiochien, Ignatius Ephraem II. Rahmani hatte in der Metropolitanbibliothek der katholischen Syrer zu Mossul am Tigris einen syrischen Codex aus dem 17. Jahrhundert gefunden, der zunächst das Alte und Neue Testament (76 Bücher) enthält, sodann die acht Bücher *διατάξεις* Apostolorum, die Lagarde, zum Unterschied von den acht Büchern der apostol. Konstitutionen, Octoteuchus genannt hat. Die ersten beiden Bücher dieses Octoteuchus bilden das vorliegende „testamentum Domini nostri Jesu Christi“.

Zufällig fand Rahmani, als er eben sein Werk in die Presse geben wollte, in Rom im Museum Borgianum der Propaganda eine zweite, etwas ältere syrische Handschrift (aus dem Jahre 1887 der Griechen), die ebenfalls den Octateuch vollständig enthielt. Die Varianten dieser Handschrift hat er anmerkungsweise beigefügt.

Wie die Unterschrift unter dem Codex von Mossul bezeugt, ist er die Abschrift einer Übersetzung aus dem Griechischen ins Syrische, die i. J. 687 n. Chr. Jakob von Edessa († 708) gemacht hat. Wer die zweite syrische, die Borgianische, Handschrift geschrieben hat, und ob der Abschreiber nicht vielmehr der Übersetzer war, ist nicht angegeben.

Außerdem konnte Rahmani noch eine arabische Übersetzung benutzen,

die er ebenfalls im Museum Borgianum vorfand. Der Schreiber dieser Handschrift, der augenscheinlich selbst der Übersetzer war, giebt an, daß er eine Übersetzung aus dem Koptischen biete, und zwar aus einem Exemplar, das einst im Besitz des koptischen Patriarchen Cosmas von Alexandrien war und im J. 927 n. Chr. (643 der Märtyrer) geschrieben wurde. Er selbst, der Abschreiber bez. Übersetzer, vollendete sein Werk i. J. 1064 der Märtyrer, d. i. 1348 n. Chr. Rahmani verspricht diesen arabischen Text bei nächster Gelegenheit besonders herauszugeben; vorläufig hat er nur in den Anmerkungen darauf Rücksicht genommen.

Den syrischen Text hat Rahmani mit einer lateinischen Übersetzung begleitet, die (nach dem sachverständigen Urteil des Herrn Privatdozenten Dr. Hilgenfeld-Jena, dem ich für freundliche Beratung hierdurch bestens danke,) durchaus als zuverlässig gelten kann. Außerdem hat Rahmani dem Text ausführliche Prolegomena vorausgeschickt und eine Reihe von Dissertationen folgen lassen. In den ersteren giebt er Auskunft über die benutzten Handschriften und über die sonstigen Übersetzungen, soweit sie ihm bekannt geworden sind; ferner handelt er von der Bezeugung des Testamentum in der altkirchlichen Litteratur und legt das Verhältnis desselben zu den canones ecclesiastici (sogen. ägypt. KO), zum achten Buch der apostolischen Konstitutionen und zu den canones Hippolyti dar, wie er es auffaßt, versucht eine Datierung des Werkes, stellt den „Glauben" des Verfassers dar und bestimmt endlich das Heimatsland des Testaments. Im allgemeinen zeigt sich Rahmani mit der Litteratur, auch der deutsch-protestantischen, gut vertraut. Daß seine Resultate, namentlich in Bezug auf die Abfassungszeit, das Verhältnis zu den verwandten Schriften und den Abfassungsort sich Anerkennung verschaffen werden, glaube ich kaum.

Die Veröffentlichung hat berechtigterweise die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen. Als einer der Ersten besprach Harnack in der Berliner Akademie am 30. November 1899 die Schrift (vgl. Sitzungsberichte der Akad. d. Wissensch. in Berlin 1899, 2. S. 878 bis 891). Ihn beschäftigt vor allem das Alter des Testaments, während Funk begreiflicher Weise das neue Dokument vor allem auf seine Verwandtschaft mit und auf sein Verhältnis zu der ägyptischen KO, den apostolischen Konstitutionen und den canones Hippolyti prüfte, und zwar in einer Besprechung in der Theol. Quartalschr. (28. Jahrg. 1900, 2. Heft, S. 161—174), der eine eingehendere noch folgen soll [1]). Wie Harnack, so setzt sich auch Funk in nicht unerheblichen Widerspruch zu Rahmanis Behauptungen. Auch D. G. Morin tritt auf Harnacks Seite gegen Rahmani in einem eingehenden Aufsatz in der Revue Bénédictine

1) Die Besprechung Funks im „Katholik" 1900, S. 1—14 habe ich nicht einsehen können.

(17. Jahrg. 1900 Nr. 1, p. 10—28). Er giebt im Wesentlichen nur eine geordnete Übersicht über den Inhalt des Testaments. Ein anderer katholischer Gelehrter dagegen, der Engländer W. H. Kent, tritt ganz auf die Seite Rahmanis („The Syriac Testament of our Lord" in The Dublin Review 1900, April, S. 245—274). Zuletzt hat auch Th. Zahn das Wort genommen, leider ohne das, was bisher zur Sache gesagt war, zu beachten (Neue kirchl. Zeitschrift XI. Jahrg. [1900] 6. Heft, S. 438—450). Wir werden später hören, wie er das Testament beurteilt [1]). Daß Rahmanis Veröffentlichung höchst beachtenswert ist, darüber sind die Genannten alle einig. Anderer Meinung ist allein H. Achelis, der in einer Rezension in der Theologischen Litteraturzeitung vom 23. Dezember 1899 (Sp. 704—706) ihren Wert gering anschlägt. Daß wir es mit einem Werk zu thun haben, das in der Geschichte der kirchlichen Disziplin und der Liturgie neben den verwandten Werken, wie der ägyptischen Kirchenordnung oder den apostolischen Konstitutionen seinen Platz behaupten wird, ist sicher. Jedenfalls verdient Rahmani unsern vollen Dank, daß er uns ein Werk vorgelegt hat, an dem die Gelehrtenwelt bisher leider fast achtlos vorübergegangen ist.

Das Testament zerfällt, wie man sofort erkennt, in zwei künstlich aneinander geschweißte Stücke: eine Apokalypse und eine Kirchenordnung. Meine Besprechung wird sich nur auf den zweiten Teil beschränken, da ich mir ein Urteil über den ersten nicht zutrauen kann. Übrigens ist aber die Kirchenordnung bei weitem interessanter als die Apokalypse.

Von einer Schrift „Testamentum Jesu Christi" wußte man auch schon vor Rahmanis Veröffentlichung. Hatte doch schon Renaudot in seiner Schrift: La perpétuité de la foi (Paris 1711) V, p. 573 f. (vgl. Achelis a. a. O. Sp. 705) eine Florentiner Handschrift dieses Werkes beschrieben. Die ersten Bruchstücke der Schrift hat aber erst Lagarde 1856 syrisch (nach Codex Syr. Sangermanensis 38 [saec. VIII] der Pariser Bibliothek) und in griechischer Rückübersetzung geboten in seinen Reliquiae iuris eccl. antiquissimae (syrice p. 2—19; graece p. 80—89) [2]). Ferner besitzt das Britische Museum in London zwei äthiopische Handschriften (Nr. 793 und 795), die Wright in seinem catalogue of the Ethiop Manuscripts in the British Museum (1877) unter Nr. 361 und 362 p. 270 ff. sehr eingehend beschrieben, bezw. deren Inhalt er sehr genau angegeben hat. Beide Handschriften stimmen, so scheint es, im Wesentlichen mit einander überein [3]). Aber auch

1) Im Theol. Litteraturblatt 1900, Nr. 17, Sp. 193 ff. und Nr. 18, Sp. 201 ff. hat Riedel eine Besprechung gegeben, die keine für uns beachtenswerten Momente bietet.

2) Vgl. Harnack, Altchristl. Litter.-Gesch. I, S. 779.

3) Vgl. auch Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft, 24. Bd. (1870),

Deutschland besitzt eine äthiopische Übersetzung, was bisher noch nicht bemerkt worden ist. Aufmerksam gemacht durch eine Notiz Heinrich Ewalds, der eine äthiopische Handschrift Krapfs mit dem Titel „Kidan“ aufführt [1]), frug ich bei der königl. Bibliothek in Stuttgart an, ob die betr. Handschrift sich dort befinde und ob sie das testamentum Jesu enthalte. Die Antwort bestätigte meine Vermutung: Cod. orient. fol. 49 enthält auf Bl. 3—42 „Kidan“, i. e. liber foederis dom. nostri Jesu Christi.

Sodann hatte 1893 Harris mitgeteilt, daß sich in der Universitätsbibliothek zu Cambridge in einer aus Malabar stammenden syrischen Bibelhandschrift im Anhang das testamentum befinde (nach Harnack in d. Sitzungsber. d. Akad. z. Berlin 1899 2. S. 878). Ein Bruchstück der Apokalypse des Testaments in lateinischer Übersetzung veröffentlichte M. R. James in seinen Apocrypha Anecdota (1893 p. 151 ff.) nach einer Handschrift des 8. Jahrhunderts auf der Stadtbibliothek zu Trier (Nr. 36). Endlich besaß man, ohne es zu wissen, schon längst ein Stück des Testaments in der Anaphora bezw. oratio sanctificatoria Domini nostri et salvatoris nostri Jesu Christi, die im Novum Testamentum .... Missale cum benedictione incensi, cerae etc. ... quae omnia Fr. Petrus Ethyops [Tesfa-Sion] curavit, (Romae 1548 p. 168 ff.) zum erstenmal veröffentlicht wurde, die dann äthiopisch und lateinisch Ludolf in seinem Commentarius ad historiam Aethiop. (Frankfurt a. M. 1691) von neuem herausgab [2]). Daß das testamentum Jesu zu den 81 heiligen Schriften der Äthiopen gehört, wußten wir durch A. Dillmann. Es bildet mit diesen die Grundlage für die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob, der 1468 gestorben ist. Dillmann hat von diesem wichtigen Schriftstück uns Kunde gegeben in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1884, philos.-histor. Classe II. S. 1 ff.; bes. S. 36 ff. (vgl. Kattenbusch, Lehrb. d. vergleich. Konfessionskunde I, S. 218 ff.)

Trotz dieser Kenntnis vom Vorhandensein des testamentum Jesu Christi hat man sich wenig um seine Veröffentlichung gekümmert. Nach den vorhandenen Proben schien daraus wenig für die Dogmengeschichte und für die Geschichte der kirchlichen Verfassung zu holen zu sein. Das Interesse an der Liturgik aber war zu gering, als daß man um ihretwillen

---

S. 613, Nr. 312 u. 314. — Da Rahmani wohl von diesen Handschriften wußte, sie aber nicht benutzt hat, hat Kent (a. a. O. S. 254 ff.) beachtenswerte Bemerkungen über das Verhältnis des Äthiopen zu dem Syrer Rahmanis auf Grund eigener Einsicht in die Handschriften gemacht (vgl. u. S. 158 Anm. 1).

1) Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes. 5. Bd., 1844, S. 173, Nr. 16.

2) Wiederabgedruckt in: Bullarium patronatus Portugalliae regum in ecclesiis Africae etc. append., T. III, Olispone 1879, p. 201—220 (vgl. Brightman, Liturgies eastern and western I, p. LXXII). — Diese Anaphora ist handschriftlich (und zwar äthiop.) weit verbreitet.

eine Veröffentlichung betrieben hätte. So muß uns denn ein syrischer Patriarch das Werk vorlegen, dessen Wert man bisher ohne Zweifel unterschätzt hat [1].

Die erste Frage, auf die hin man begreiflicher Weise das Testament vor allem ansieht, zumal es Rahmani als ein Werk des 2. Jahrhunderts hat ausgehen lassen, ist die nach seinem Alter. Die Antwort auf diese Frage hat freilich ihre Schwierigkeiten. Die andere Frage, die nahe liegt und von nicht geringerer Bedeutung ist, nämlich die nach der Heimat des Testaments, ist merklich zurückgetreten, obwohl es für die Datierung etwas ausmachen wird, zu wissen, wo das Schriftstück entstanden ist. Gerade diese Frage aber stelle ich an die Spitze. Die Antwort darauf, wie überhaupt meine ganze Untersuchung, beruht im Wesentlichen auf liturgischen Beobachtungen, für die das Testament das reichste und interessanteste Material bietet.

I.

Wo ist das Testament entstanden?

Rahmani läßt als möglich nur Syrien und Ägypten zu, entscheidet sich aber gegen Ägypten, weil im Testament der ägyptische Brauch, den Neugetauften Milch und Honig zu reichen, nicht vorkomme, und für Syrien, besonders weil die canones ecclesiastici apostolorum und die apostolischen Konstitutionen, also die Parallelwerke, nach fast einstimmiger Meinung der Gelehrten in Syrien verfaßt seien (p. LIf.). Harnack geht auf unsere Frage des Näheren nicht ein, deutet nur einmal auf „eine gewisse Wahrscheinlichkeit" hin, daß die Kirchenordnung des Testaments nach Ägypten gehöre (a. a. O. S. 890 Anm. 1), während er die Apokalypse auch nach Syrien versetzt. Er fügt aber hinzu: „Der Verfasser (bezw. Redaktor) des ganzen Werkes kann irgendwo anders im Orient gelebt haben" (a. a. O. S. 889) [2]. Funk spricht sich, soviel ich sehe, über diese Frage überhaupt nicht aus. Dagegen sagt Th. Zahn: „Zeit und Ort der Entstehung zu ermitteln, wird nicht so bald gelingen; denn es [das Werk] scheint aus verschiedenartigsten, ursprünglich nicht zusammengehörigen Elementen zusammengearbeitet zu sein" (a. a. O. S. 440). Dann aber erklärt er bestimmter: „Weit entfernt, mir heute schon ein sicheres Urteil über den Ursprung dieses merkwürdigen Buches anzumaßen, möchte ich doch fragen, ob dasselbe

---

1) Weitere Handschriften des Testaments hat neuerdings Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900), S. 66ff. 73. 126 (vgl. S. 156) nachgewiesen.

2) In dem soeben erscheinenden 2. Band seines „Apostol. Symbols" sagt Kattenbusch S. 970, Anm. 13: „Ernstlicher als Rahmani thut, ist noch zu erwägen, ob nicht Ägypten die Heimat sei."

nicht in einer Stadt, die auf der Linie von Phönicien bis Konstantinopel und nicht weit von der Küste zu suchen wäre, etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben sei, hervorgegangen aus einem, zwar im Dogma korrekten, aber in Fragen der Disziplin von der Hauptströmung der katholischen Kirche jener Zeit sich absondernden, von den verweltlichten Bischöfen der großen Kirche verfolgten Kreise. Man könnte dann schwanken zwischen den Kirchen der Novatianer oder Katharer und den Kirchen der Audianer." Um nun meine Meinung sofort auszusprechen, so bin ich der festen Überzeugung, daß die Kirchenordnung des Testaments in Ägypten entstanden ist, wie überhaupt die Redaktion des Ganzen, während die Apokalypse um der Kap. X erwähnten Landschaften willen wohl nach Syrien zu setzen ist [1]. Den Beweis für den ersten Teil meiner Behauptung versuche ich im Folgenden zu erbringen. Und zwar möchte ich durch Paralleldruck einzelner Stücke des Testaments und entsprechender Stücke aus ägyptischen Liturgien den Leser davon überzeugen, daß nirgends anders als in Ägypten das Testament entstanden sein kann. Wenn wir dabei die lateinische Übersetzung Rahmanis benutzen, wird der Sache dadurch kein Schaden geschehen. Um die Verwandtschaft mit anderen Texten zu erkennen, genügt sie vollkommen.

1) Beginnen wir mit einigen Stücken aus der Bischofsweihe, und zwar mit l. I, c. 20. Die Parallele dazu findet sich in einem koptischen Ritus einer Bischofsweihe der alexandrinischen Jakobiten, den Denzinger, ritus orientalium II (1864), p. 18 in lateinischer Übersetzung [nach Kircher und Assemanus] mitteilt. Der Originaltext steht bei Tuki, Pontificale.

Testamentum I c. 20 (p. 27).	Denzinger. rit. orient. II, p. 18.
. . . . „eligendus ab universo populo secundum placitum spiritus sancti, qui nempe sit sine reprehensione, castus, mitis, humilis: absque cura, vigil, non diligens argentum, sine vituperatione, non contentiosus, commiserans, doctus, non amans multiloquium, amator rerum bonarum,	. . . . „eligitur secundum voluntatem spiritus. Sit autem irreprehensibilis [2]), sapiens, purus, mansuetus, benignus, sine sollicitudine, vigilans, non amans argenti, sed amans pauperum, bene sciens scripturas, non ingressurus in quidquam (sc. negotiorum) huius mundi, quietus,

1) Indem Riedel das Testament unter die „Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien" aufgenommen hat (vgl. bes. S. 156), setzt er es also ebenfalls in engste Beziehung mit Ägypten. Über die Frage, die uns hier beschäftigt, hat er sich nicht besonders ausgesprochen, auch nicht in der oben (S. 143) erwähnten Besprechung der Veröffentlichung des Testaments durch Rahmani.

2) Im Arabischen: . . . „postquam electus est ab universo populo collecto secundum voluntatem spiritus, sit irreprehensibilis".

Testamentum I. c. 20 (p. 27).

amator laboris, diligens viduas, diligens orphanos pauperesque, exercitatus in mysteriis, quique non abripiatur circumvagans cum hoc saeculo, qui sit pacificus, perfectus in omnibus bonis, utpote cui concreditur ordo seu locus Dei. Bonum est, si (assumendus in episcopum) sine uxore sit, sin minus, qui fuit vir unius uxoris tantum, ut simul compatiatur infirmitati viduarum. Ordinetur (in episcopum), qui sit mediae aetatis, non autem iunior."

Denzinger, rit. orient. II, p. 18.

perfectus in operibus bonis, ut qui ordinatus ad ordinem Dei supremum. Bonum quidem est, eum nunquam habuisse uxorem, si vero non, interrogetur, an fuerit maritus uxoris unius in matrimonio solemni, et id quidem in media aetate".

Offenbar sind im späteren koptischen Text die veränderten Verhältnisse berücksichtigt.

2) Das erste Gebet bei der Handauflegung des zu weihenden Bischofs (I, 21) findet sich fast wörtlich im Gebrauch der alexandrinischen Kirche bei der Weihe des Patriarchen. Renaudot teilt dieses Gebet aus einer epitome canonum des Jbn al-ʿAssâl, herausg. 1739, in lateinischer Übersetzung mit (liturg. orient. collectio I, 417). Stellen wir die Texte nebeneinander!

Testamentum I, 21 (p. 29).

Imponimus manus nostras super servum Dei istum, qui electus est in spiritu in statum firmum et religiosum ecclesiae, cuius principatus est monarchicus atque indissolubilis, invisibilis ac vivi Dei, ad liberationem a iudicio vero, et ad sanctas divinas revelationes, ad charismata divina et dogmata fidelia trinitatis per crucem, per resurrectionem, per incorruptibilitatem in ecclesia sancta Dei.

Renaudot I, 417.

Imponimus manus nostras super hunc servum electum a Deo, in nomine patris et filii et spiritus sancti, ad constituendum illum in gradu praeclaro et firmo ecclesiae unicae, immaculatae, ecclesiae Dei vivi, invisibilis: ad iudicium recte administrandum, manifestionemque sanctitatis doctrinamque et gratiam sanctam. Amen.

Allerdings kehrt dasselbe Gebet auch im syrischen Ritual wieder und zwar in wörtlicher Übereinstimmung mit dem vorliegenden Text des Testaments (vgl. p. 29, Anm. 1). Indessen weicht, wie Rahmani

selbst angiebt, der koptisch-arabische Text vom syrischen ab; ich vermute, zu Gunsten des alexandrinischen Textes.

3) Eine weitere Parallele aus dem alexandrinischen Ordinationsritus gebe ich im Folgenden:

Test. I, c. 21: Oratio impositionis manus super episcopum (p 29).

Deus, qui omnia in virtute fecisti et firmasti, qui fundasti conceptu mentis orbem habitabilem, qui ornasti coronam omnium rerum a te factarum, qui dedisti eis in timore servare iussa tua, qui tribuisti nobis intellectum veritatis, et notum fecisti nobis spiritum tuum illum bonum, qui filium tuum dilectum misisti unicum salvatorem nostrum immaculatum pro redemptione nostra; Deus et pater domini nostri Jesu Christi, pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui in puris altis habitas perpetuo, qui es altissimus, laudabilis, terribilis, magnus et omnia videns, qui omnia, antequam fiant, nosti, apud quem omnia, antequam sint, iam erant, qui illuminationem dedisti ecclesiae per gratiam unigeniti filii tui, praedefiniens ab initio illos, qui cupiunt aequitatem et faciunt quae sancta sunt, habitare in mansionibus tuis; qui elegisti Abraham, qui placuit tibi in fide, et Henoch sanctum transtulisti ad thesaurum vitae, qui principes et sacerdotes ordinasti in sanctuario tuo altissimo; Domine, qui vocasti eos ad laudandum et glorificandum in loco gloriae tuae nomen tuum et unigeniti tui; Domine Deus,

Ritus ordinationis Alexandrini Jacobit. Patriach. Renaudot, I, 474 f.

Domine dominator Deus omnipotens, pater misericordiarum et Deus totius consolationis, pater Domini, Dei, salvatoris et regis nostrum omnium Jesu Christi, qui creavit omnia per potentiam et sapientiam suam, quique consilio suo stabilivit fundamenta orbis, qui novit omnia antequam fierent. Qui ornavit coronam eorum, quae ab ipso facta sunt, qui immisit timorem sui creaturis omnibus, ut adorarent gloriam potentiae suae; qui dedit nobis intellectum, ut cognosceremus spiritum bonitatis eius; qui constituit ecclesias unigeniti sui, ut lucerent splendore inenarrabili; qui elegit Abraham dilectum suum ad haereditatem fidei suae, et Enoch sanctum suum transtulit in thesauros lucis, quia illi gratus fuit; qui dedit Moysi humilitatem et Aaroni perfectionem sacerdotii; qui antiquitus unxit reges, et principes ad iudicandum in aequitate populum suum; qui non reliquit altare suum sanctum, quod in coelis est, absque ministris a constitutione mundi. Deinde post constitutionem mundi, instituisti ministerium tuum in ecclesiis, ut perficeretur per sacerdotes et Levitas, qui typus essent coelestium

Test. I, c. 21: Oratio impositionis manus super episcopum (p. 29).	Ritus ordinationis Alexandrini Jacobit. Patriarch. Renaudot I, 474 f.
qui non reliquisti sublime sanctuarium tuum sine ministerio ante constitutionem mundi et ex mundi constitutione sanctuaria tua ornasti et decorasti principibus (i. e. pontificibus) et sacerdotibus fidelibus iuxta formam coelorum tuorum etc.	ministrorum, quorum ministerium conveniret cum eorum ministerio, qui in terra sunt etc.

Im weiteren Verlauf gehen die Texte auseinander. Die Verwandtschaft der mitgeteilten Stücke aber liegt auf der Hand, und damit ist für das Gebet des Testaments die ägyptische Heimat sicher.

4. Das Responsum auf dieses Gebet: „Et dicat populus: Amen. Deinde conclamet: Dignus, dignus, dignus“ (I, 21 p. 31) entspricht durchaus dem koptischen Ritus; vgl. Renaudot I, 479. 481 und Allatius, symmicta I (1653) p. 251.

5. Die Salutation am Anfang der Präfation (I, 23, p. 39, vgl. auch II, 11 p. 135) lautet: „Dominus noster vobiscum“, worauf die Gemeinde mit: „Et cum spiritu tuo“ antwortet. Das entspricht aber dem allgemeinen ägyptischen Ritus. So ist's in der Markus-Liturgie (Br. [= Brightman, Lit. eastern and western I], 125, 7), so in der Liturgie der koptischen Jakobiten (Br. 164, 15), so in der der abessinischen Jakobiten (Br. 228, 4), so endlich in der äthiopischen Liturgie (Renaudot I, 513). Hier sei gleich hinzugefügt, daß sich in der letzteren Liturgie sofort die Formel anschließt: „Sanctus in sanctis“. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir darin die etwas unklare Formel im Testament: „Sancta per sanctos“ wieder finden, die hier ebenfalls in der Präfation steht.

6. Das liturgische Stück (I, 23, p. 45): „Episcopus: Da nobis concordem mentem“ etc. bis: „Episcopus dicat: Emitte gratiam spiritus super nos“ findet sich wieder bei den abessinischen Jakobiten (Br. 233, 30) und in der äthiopischen Liturgie (Renaudot I, 518).

7. Das Gebetstück I, 23, p. 43: „Offerimus tibi“ etc. kehrt nicht nur in der äthiopischen Übersetzung bei Ludolf a. a. O. S. 344 wieder, sondern auch, mit einigen Varianten, in der koptischen Liturgie bei Hyvernat, Römische Quartalschrift I (1887), S. 335 als oratio fractionis panis.

Testam. I, 23 (p. 43):	Hyvernat a. a. O. S. 335:
Offerimus tibi hanc gratiarum actionem, aeterna trinitas, domine Jesu Christe, domine pater, a	Domine, domine, quem omnis creatura timet, quique ei subministras hunc cibum et hunc

Testam. I, 23 (p. 43):

quo omnis creatura et omnis natura contremiscit in se confugiens, domine spiritus sancte, adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae, fac ut nobis sint non in iudicium, neque in ignominiam vel in perditionem, sed in sanationem et in robur spiritus nostri. Sane, deus, da nobis, ut per nomen tuum fugiat omnis cogitatio rerum, quae tibi minime placent. Domine, da ut expellatur a nobis omne consilium superbum, per nomen tuum, quod inscriptum est intra velum ianuae sacrorum excelsorum tuorum, quod dum audit inferus obstupefit, abyssus abscinditur, spiritus expelluntur, draco contunditur, infidelitas abigitur, inobedientia subiugatur, ira placatur, invidia effectum non producit, arrogantia redarguitur, argenti cupido exstirpatur, gloriatio aufertur, superbia humiliatur, omnis natura producens acerbitatem destruitur. Da igitur, domine, ut oculi nostri etc. . . .

Hyvernat a. a. O. S. 335:

potum, qui es puritas, ne sinas illos fieri nobis in iudicium condemnationis. Sed potius fiant in medelam animae nostrae et corporis nostri. Utique, domine, da nobis modum fugiendi cogitationes omnes tibi non placentes; propter nomen sanctum tuum.

Da nobis, ut terreamus a nobis omne consilium mortis; per hoc quod scripsisti: intra aulaeum sanctorum tuorum, quod audivit infernus et tremuit; ut mendaces confundantur; ut spiritus fugiant; conculcatur hostis; repellatur infidelitas; dometur indocilitas; ira compescatur; ignis non urat; evellatur radix amoris mammonae; tollatur elatio superbiae omnis creaturae veniferae . . . in vitam. Concede etc. . . .

8. Auf ägyptischen Ursprung weist es ferner hin, daß das Gebet vor dem unmittelbaren Genuß der heiligen Elemente: „Sancta, sancta, sancta Trinitas" etc. (l. I, 23 p. 47) sich findet: 1. bei den koptischen Jakobiten (mit geringen Abweichungen; Br. 185^b, 27); 2. bei den äthiopischen Jakobiten (Br. 241, 5 ff.); 3. in der offiziellen äthiopischen Liturgie (Renaudot I, 522).

9. Das Gebet des Bischofs nach dem Empfang des Abendmahls: „Domine, dator lucis aeternae, nauta animarum" (I, 23, p. 49), das sich auch in der äthiopischen Übersetzung des Testaments fand (Ludolf p. 345), ist auch im Koptischen nachweisbar (vgl. Hyvernat, Röm. Quartalschr. II, (1888), S. 26) und ist ebenfalls in die äthiopische Liturgie übergegangen (Renaudot I, 521).

Testamentum I, 23 (p. 49):

Domine, dator lucis aeternae, nauta animarum, ductor sanctorum, da nobis oculos intellectuales, qui semper te intueantur, aures, quae te audiant dumtaxat, ut anima nostra gratia repleatur; conde in nobis, Deus, cor mundum, ut semper intelligamus magnitudinem tuam. Deus admirabilis et hominum amator, bonas effice animas nostras, cogitationesque nostras inflexibiles constitue per eucharistiam hanc, quam sumpsimus nos famuli tui minimi, quoniam benedictum est regnum tuum, Domine Deus, gloriosum et exaltatum in patre, filio et spiritu sancto cum ante saecula tum nunc et semper et in omnibus generationibus et saecula infinita saeculorum.

Altkopt. Lit. (Hyvernat, a. a. O. S. 26).

Gratias agimus tibi, qui nobis lumen aeternum largiris, qui benefacis animis nostris, qui viam sanctorum doces. Da nobis oculos spirituales, quibus semper ad te respiciamus, et aures dociles, ut anima nostra omni gratia impleatur. Instrue in nobis, Deus noster, cor purum, ut cognoscamus magnitudinem tuam semper, Deus excelse et amator hominum. Benefac animis nostris, ad erigendas cogitationes nostras, ut sint immobiles et inconcussae, in gratiarum actione pro eo, cuius participes nos servi tui minimi facti sumus; quia te decet gloria in omnibus per unigenitum filium tuum Jesum Christum Dominum nostrum, a quo . . . .

Äthiop. Lit. (Renaudot I, 521).

Rector animarum, sanctorum director, sanctorum gloria: da nobis, domine, oculos intelligentiae, qui perpetuo te aspiciant, et aures, quae solummodo te audiant, postquam satiata fuit anima nostra, gratia tua. Cor mundum crea nobis, domine, ut perpetuo intelligamus bonitatem et amorem erga homines dei nostri: benignus esto animae nostrae, mentemque puram et rectam nobis largire, qui corpus tuum et sanguinem percepimus, nos humiles servi tui: quia tuum est regnum, domine, laus et benedictio, pater, fili et spiritus sancte, nunc et semper et in saecula saeculorum.

10. Das Gebet aus der Laudatio aurorae: „Deus, genitor lucis“ etc. (I. 26, p. 51) zeigt die größte Verwandtschaft mit einem Gebetstück der alexandrinischen Markus-Liturgie und der koptischen Basilius-Liturgie, wie eine Gegenüberstellung schlagend beweist [1]).

1) Nach W. K. Kent (a. a. O. S. 257) ist auch das Dankgebet der laudatio aurorae wörtlich in der äthiop. Kirche im Gebrauch, wie er auf Grund eines äthiop. Mstr. des Britischen Museums, Addit. 16202, angiebt.

Test. I. 26 (p. 51):

Deus, genitor lucis, principium vitae, donator scientiae, largitio gratiae, conditor animarum, auctor rerum pulchrarum, donator spiritus sancti, thesaurus sapientiae, effector rerum bonarum, domine, doctor sanctitatis, qui arbitrio tuo mundos tenes, quique es susceptor orationum purarum; te laudamus, fili unigenite, primogenite et verbum patris, qui omnem gratiam tuam concessisti nobis, qui te invocamus adiutorem, patremque tuum genitorem. Tu qui habes essentiam nesciam laedi, ubi neque caries neque tinea corrumpunt, qui iis, qui toto corde in te confidunt, largiris, quae angeli cupierunt inspicere; qui custos es lucis aeternae, et thesaurorum incorruptibilium, qui tenebras, quae erant in nobis, voluntate patris tui illustrasti, qui ex abysso in lucem nos extulisti, ex morte vitam nobis dedisti, ex servitute libertatem concessisti, qui per crucem etc.

Markus-Lit. Br. 135, 11.

Θεὲ φωτὸς γεννῆτορ, ζωῆς ἀρχηγέ, χάριτος ποιητά, αἰωνίων θεμελιωτά, γνώσεως δωροδότα, σοφίας θησαυρέ, ἁγιωσύνης διδάσκαλε, εὐχῶν καθαρῶν δοχεῦ, ψυχῆς εὐεργέτα, ὁ τοῖς ὀλιγοψύχοις εἰς σὲ πεποιθόσι διδοὺς εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι, ὁ ἀναγαγὼν ἡμᾶς ἐξ ἀβύσσου εἰς φῶς, ὁ δοὺς ἡμῖν ἐκ θανάτου ζωήν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν, ὁ τὸ ἐν ἡμῖν σκότος τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς παρουσίας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ λύσας κτλ.

Kopt. Basilius-Lit. Renaudot I, 20. (vgl. auch Assemani, Missale Alex. II, 70)

Deus parens lucis, vitae principium, scientiae largitor, donorum creator, gratiose opifex, animarum nostrarum benefactor; thesaurus sapientiae, doctor sanctorum, fundator saeculorum; precum purarum susceptor, iis qui in eum toto corde confidunt, donator munerum, quae desiderant angeli prospicere; qui e profundo nos eduxit in lucem; qui dedit nobis vitam ex morte; qui concessit nobis libertatem et manumissionem a servitute; qui tenebras erroris quae in nobis erant illustravit, per praesentiam in carne unigeniti filii sui etc.

11. Die proclamatio Diaconi I, 25, p. 85: „Pro pace, quae de coelo est" etc. bis: „Pro iis, qui sunt in lapsu" etc. (p. 87) kehrt mit einigen Modifikationen in der Liturgie der abessinischen Jakobiten wieder (Br. 206, 19 ff.).

12. Das lange Gebet: Exorcismus ante baptismum II, 7, p. 121/5 findet sich fast wörtlich im Taufbuch der äthiopischen Kirche, vgl. v. Arnhard, Liturgie zum Tauffest der äthiopischen Kirche (München, 1886, Dissert.) S. 21—23.

13. Ein wichtiges und sehr bestimmtes Merkmal für den ägyptischen Charakter der Liturgie des Testaments bilden die Schlußdoxologien. Die Hälfte der Gebete schließt mit der mehr oder weniger breit ausgeführten Formel: „per quem (sc. Jesum Christum) tibi gloria, (honor) et imperium [1]) cum spiritu sancto in saecula saeculorum". (p. 45, 67, 71, 79, 93, 105, 131, 31, 139). Das ist aber die genuin ägyptische Formel, die sich, offenbar als fremder Eindringling, nur ganz vereinzelt auch in syrischen Liturgien findet [2]). Keines der übrigen Gebete im Testament bietet aber eine Doxologie von ausgeprägt syrischem Typus. Wenn in etlichen Schlußdoxologien Gott „fortis et gloriosus" (p. 47, 49, 125) genannt wird, so ist das offenbar eine Umbiegung der Formel: *δόξα καὶ κράτος*.

Die weiter erscheinende Formel, worin das „regnum Dei" als „benedictum et gloriosum" gepriesen wird, (p. 49. 55. 59. 99), ist zwar in dieser Gestalt durch ägyptische Parallelen nicht zu belegen, wohl aber wird das „nomen Dei" „benedictum et gloriosum" genannt in der Liturgie der koptischen und der abessinischen Jakobiten (Br. 149, 33; 209, 34, vgl. Swainson, the Greek Lit. p. 373). Das „gloriosus" allein kann ich in der koptischen Liturgie (Swainson p. 352 und 368) nachweisen.

14. Das Testament ordnet einen besonders reichen Gottesdienst für den Karfreitag (und Ostersonnabend) an: „Concio sit prolixa lectiones-

---

1) *δόξα, (τιμή) καὶ κράτος* nach 1 Petr. 4, 11.

2) Die Formel steht in folgenden Liturgien von ägypt. Typus: Mark.-Lit.: Br. 114, 10. 32; 115, 20; 116, 18; 120, 28; 122, 5; 125, 1; 137, 18; 142, 2. 23. — Lit. der kopt. Jak.: Br. 145, 4; 148, 2. 22; 149, 15. Sehr häufig in der Lit. der abess. Jakob. — Kopt.-Lit. bei Swainson: 353; 356; 361; 364; 375; 378; 379; 381; 391; 393; 395. — Äthiop.-Lit.: Renaudot I. 473; 503; 504; 508; 513; 518; 519; 521 (zweimal). Vgl. außerdem die Schlußdoxologien in allen Serapions-Gebeten mit Ausnahme von Nr. I u. VI (ed. Wobbermin in den TU. N. F. II, 3^b 1898). — Diese Stellen mögen genügen, um zu veranschaulichen, daß es sich wirklich um eine ägypt. Formel handelt. Zur Gegenprobe führe ich an, daß sich die betr. Formel in der syr. Jakobus-Lit. nur zweimal (Br. 31, 22 u. 62^b, 30), in den betr. Abschnitten der Ap. Konst. überhaupt nicht findet. In den 8 Büchern der Ap. Konst. kommt sie überhaupt nur zweimal vor, nämlich VII, 27 (*ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις*) und 49 (*δόξα, τιμὴ καὶ κράτος*).

que variae et crebrae“ (II, 18, p. 139). Das entsprach nicht dem allgemeinen östlichen Brauch. Sokrates erwähnt als etwas Besonderes dieselbe Sitte für Alexandrien: Die heiligen Schriften würden an diesem Tage gelesen und die διδάσκαλοι legten sie aus, nur die Mysterien würden nicht vollzogen (hist. eccl. V, 22 ed. Hussey II, 632). Also auch hier zeigt das Testament die kultische Sitte Ägyptens. —

Aus diesen Parallelen zwischen liturgischen Formeln, Formen und Bräuchen des Testaments und solchen von unzweifelhaft ägyptischem Charakter — Parallelen, die sich wohl noch vermehren ließen — geht fast mit absoluter Sicherheit hervor, daß das Testament in Ägypten entstanden ist. Denn wenn sich auch nicht für alle Gebete Parallelen in den sonst bekannten ägyptischen Liturgien oder liturgischen Fragmenten aufzeigen lassen, so kann das das Gewicht des beigebrachten Materials nicht aufheben. Um vielmehr die ganze Tragweite unseres Nachweises zu begreifen, muß man sich vergegenwärtigen, daß sich bis auf eine einzige geringfügige Ausnahme (I, 21, p. 29; vgl. oben S. 147) kein paralleles Gebet in der syrischen Liturgie findet. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß der Verfasser der KO des Testaments der ägyptischen Kirche angehört hat.

Es ist kaum notwendig, einige Einwendungen gegen meinen Schluß zurückzuweisen. Man könnte sagen, die vorliegenden Texte seien frei von dem Verfasser erfunden und hätten sich, weil unter der Autorität Jesu Christi selbst ausgegangen, in den ägyptischen Liturgien ihren Platz erobert. Darauf ist zu erwidern, daß völlig freie Erfindung liturgischer Stücke durch Einzelne nirgends in der Geschichte der Liturgie nachweisbar ist. Auch wer Neues bieten will, knüpft unwillkürlich, einfach weil ihm eine bestimmte Tradition bestimmte Formeln auf die Lippen gelegt hat, an das Überlieferte seiner Umgebung an. Man vergleiche zum Beweis dessen etwa die Serapions-Gebete. Aber es wäre auch unklug von einem Fälscher, mit absolut neuen Texten vor die Gemeinden zu treten und um ihre Annahme zu werben. Selbst wenn er es unter Berufung auf die heiligste Autorität thäte, würde er an dem Gemeinglauben, daß die gebräuchlichen alten Gebete und Formeln auf die Apostel, bezw. Christus zurückgehen, einen starken Widerstand finden. Ja er selbst, der Verfasser, würde diesen Glauben teilen und gerade darin, daß er im wesentlichen die üblichen Formeln bietet, legitimiert er sein Werk als apostolisch. Damit ist nicht gesagt, daß er nicht Umarbeitungen, Einschiebungen, Ergänzungen und dergleichen vornehmen könnte. Daß das Testament auch in den liturgischen Texten solche Überarbeitungen erfahren hat, ist mir sogar außer Zweifel, und davon wird weiter unten die Rede sein. Worauf es hier nur ankommt, ist dies, daß die liturgischen Texte ein deutliches Anzeichen für das Ursprungsland eines liturgischen Schriftstückes sind.

Aber selbst angenommen, der Verfasser des Testaments böte durchgängig neue Texte, so würde damit meine Behauptung nicht erschüttert sein. Denn wir müßten dann annehmen, daß seine Formulare um der Etikette willen, unter der sie ausgesandt waren, sich verbreitet hätten, doch wohl eben in seiner unmittelbaren Umgebung. Nun haben aber nur die ägyptischen Liturgien die Texte des Testaments. Kann man zweifeln, daß die letzteren eben auch auf ägyptischem Boden entstanden sein müssen? Kann man sich denken, daß das Testament in Syrien entstanden wäre, in Syrien aber keinerlei liturgische Spuren hinterlassen hätte, wohl aber in Ägypten? Wie verwickelt müßten die Verhältnisse gelegen haben, um das zu erklären! Solches anzunehmen liegt aber keinerlei Grund vor.

Nach allem sind wir gewiß nicht voreilig, wenn wir auf Grund des aufgewiesenen Verwandtschafts- und Abhängigkeitsverhältnisses zwischen den liturgischen Formen des Testaments und denen des ägyptischen Liturgietypus die Kirchenordnung des Testaments mit aller Zuversicht nach Ägypten verweisen.

Macht aber die Kirchenordnung des Testaments vielleicht selbst Angaben, die einen Rückschluß auf das Entstehungsland ermöglichen? Bestätigen sie unser Ergebnis oder widersprechen sie ihm?

Beachtung verdient, daß der Verfasser kein reiner Binnenländer sein kann. Denn I, 34 (p. 83) ordnet er an, daß die Diakonen die Meeresküste abgehen sollen, um die ertrunkenen Schiffbrüchigen aufzulesen, sie zu bekleiden und zu bestatten. Ägypten bietet Küstenorte und Küstenfläche genug, um die Annahme zu rechtfertigen, diese Bestimmung sei dort entstanden und gelte für dort, wenn sie nicht überhaupt eine allgemeinere Beachtung beansprucht. Wenn ferner angeordnet wird, daß der Protodiakon besonders mit der Aufnahme Fremder im Hospiz beauftragt wird (I, 34, p. 83), so ist damit offenbar ein reicher Verkehr vorausgesetzt, wie ihn in Küstenstädten der Handel mit sich brachte. Auch das paßt ganz gut auf Ägypten. Voreilig wäre es, sofort an Alexandrien zu denken. Es giebt bestimmte Gründe, die diese Annahme ausschließen. Unser Testament ordnet ausdrücklich an, daß die Liturgie am Sonnabend und am Sonntag stattfinde (I, 22 und 23, p. 35; vgl. auch I, 28, p. 67; I, 42, p. 101). Nun berichtet aber Sokrates in seiner Kirchengeschichte (V, 22 ed. Hussey II, 632) — und wir haben keine Ursache, seiner Angabe zu mißtrauen —, daß nach alter Sitte in Alexandrien, ganz wie in Rom, der Sonnabend nicht als gottesdienstlicher Tag gelte, während das in Ägypten und in der Thebais der Fall sei [1]).

1) Wenn Sokrates hinzufügt, daß in Ägypten und in der Thebais am Sonnabend Abend die Eucharistie genossen werde, nicht aber im Morgengottesdienst, so ist das jedenfalls ein Mißverständnis. Entweder hat er einen

Wie steht es aber mit dem Einwand Rahmanis, daß in der Taufliturgie des Testaments der ägyptische Brauch, den Neugetauften nach der Eucharistie Milch und Honig zu reichen, fehlt (p. LII)? Richtig ist, daß in Ägypten, bei den Kopten, bei den Äthiopen noch heute dieser Brauch besteht (vgl. Butler, the ancient coptic churches II, p. 270 ff.). Ihn kennen auch schon die canones Hippolyti (TU VI, 4 S. 100 § 144 und bei Riedel, die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien S. 213, c. 19, 15) und die ägyptische KO c. 46 (TU VI, 4 S. 100). Daß im Testament davon nicht die Rede ist, ist freilich auffallend. Allein ob diese Angabe in allen Übersetzungen und Texten fehlt? Und wenn wirklich, folgt daraus schon, daß das Testament nicht in Ägypten entstanden sein kann? Wie, wenn das Testament diesen Brauch stillschweigend voraussetzt? Beschreibt es denn überhaupt die liturgischen Akte in aller peinlichen Vollständigkeit? Dem reichen Beweismaterial gegenüber, das für Ägypten spricht, kann dieses argumentum e silentio nicht in die Wagschale fallen.

II.

So können wir uns denn nun der Frage nach der Abfassungszeit der Kirchenordnung des Testaments zuwenden.

Rahmani legt uns, wie gesagt, das Buch in die Hand mit der Versicherung, es biete uns die Liturgie und Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts. In den Prolegomenen handelt er ausführlich davon in einem besonderen, dem V. Kapitel (p. XLI—XLVIII). Seine Gründe sind aber, bis auf wenige, nicht ernst zu nehmen. Er hat sich ganz einseitig an die unleugbaren Altertümlichkeiten der Schrift gehalten und alle die Momente, die damit im Widerspruch stehen und deutlich auf eine spätere Zeit weisen, übersehen. Die ganze Schwierigkeit der Datierung ist ihm auf diese Weise überhaupt nicht zum Bewußtsein gekommen.

Am eingehendsten von allen Beurteilern der Schrift hat Harnack die Zeitfrage behandelt. Er kommt zu dem Resultat, daß das Schriftstück, so wie es in syrischer Übersetzung jetzt vorliegt, wahrscheinlich dem 5. Jahrhundert angehört (a. a. O. S. 886). Die Anzeichen höheren Alters weist er mit der Bemerkung ab: „solche Kirchenordnungen werden ja nicht aus dem Boden gestampft, sondern enthalten die Kodifikation alter und neuer Bestimmungen. Kommt nun noch der Anspruch hinzu, eine apostolische Anordnung darzustellen, so war es geradezu geboten,

---

lokalen Brauch verallgemeinert oder er hat — und das ist das Wahrscheinlichere — die Sitte der Gemeindeabendmahlzeiten (Agapen), bei denen Eulogien genossen wurden, mit der eucharistischen Feier verwechselt, weil ihm diese Sitte nicht bekannt war. Diese Sonnabendsagapen sind bezeugt für Äthiopien in der confessio fidei des Königs Claudius (bei Ludolf, Hist. Aethiop. III, c. 1, 57 ff. und comment. ad hist. Aeth., p. 239).

Archaismen anzubringen. Man kann sich nur darüber wundern, daß sie in unserer Schrift so äußerst spärlich sind und der Fälscher sich keine Mühe gegeben hat, den Anschein des Altertums hervorzurufen" (S. 883) [1]).

Der Datierung Harnacks stimmt D. G. Morin (a. a. O. S. 27 f.) vollkommen zu. Auch H. Achelis (a. a. O. Sp. 706) kommt zu dem Ergebnis, daß das Testament frühestens ins 5. Jahrhundert gehöre. Diese Datierung ist auch nach meiner Meinung die richtige. Ich halte es für überflüssig, dafür weitere Gründe beizubringen. Aber wohl gemerkt: Das gilt nur für das Testament, bezw. die Kirchenordnung des Testaments in der uns vorliegenden Gestalt. Es bleibt die Frage: Ist das die ursprüngliche Gestalt? Oder giebt es Anzeichen dafür, daß der vorliegende Text eine oder mehrere Überarbeitungen erfahren hat?

Das führt zunächst auf die Frage: Bieten die vorhandenen Übersetzungen das Testament im wesentlichen in derselben Gestalt? und wenn nicht, welche Überlieferung darf wohl als die älteste gelten? Rahmani nimmt für seinen Text ohne weiteres das höchste Alter in Anspruch. Die koptisch-arabische Übersetzung, von der er leider nur anmerkungsweise unvollständige Kunde giebt, gilt ihm als vielfach überarbeitet, als später. Hat er damit Recht? Und wie verhalten sich dazu die äthiopischen Übersetzungen? So weit auf Grund von Rahmanis kurzen Angaben über die koptisch-arabische und auf Grund von Wrights Inhaltsangaben der äthiopischen Übersetzung ein Urteil möglich ist, scheint mir der Syrer Rahmanis in der That den relativ ältesten Text zu bieten. Der zweitälteste ist wohl der koptisch-arabische und der jüngste der äthiopische. Über den Syrer Lagardes wage ich bei der Lückenhaftigkeit des Textes kein Urteil. Was mich zu jener Anordnung bestimmt, sind innere Gründe. Der Araber zeigt in Liturgie und Verfassung entwickeltere Verhältnisse, als der Syrer Rahmanis, und endlich scheint der Äthiope, der vielfach mit dem Araber zusammentrifft, namentlich durch Auslassungen, zu verraten, daß die Verhältnisse des Testaments und die seiner Gegenwart schlechterdings nicht mehr zusammenstimmen. Folgende wichtige Verschiedenheiten zwischen den drei Übersetzungen sind vorläufig festzustellen: 1. Bei dem Araber und dem Äthiopen fehlen l. I, 37 (zum Teil); 42; 47; l. II, 4 (zum Teil). 2. Bei dem Äthiopen allein fehlt: l. I, 32 (fehlt ebenfalls bei Lagarde); l. II, 15; 17—22; wahrscheinlich fehlt auch l. II, 3 und 11. 3. Bei dem Araber allein fehlt l. I, 16; l. I, 35. 4. Der Äthiope hat dagegen noch l. II, 14 eine Trau-

---

1) Funk beschränkt sich, so viel ich sehe, im allgemeinen darauf, zu sagen, daß das Testament mit seinem Inhalt vielfach deutlich über das 2. Jahrhundert und selbst über die Zeit vor dem Nicänum herabweise. Wir haben also nur auf Harnack Rücksicht zu nehmen.

Ordnung und ein Kapitel über den Abendmahlsgenuß kranker Neophyten [1]).

Genaues über die Textgeschichte wird sich erst sagen lassen, wenn die sämtlichen Übersetzungen, die erreichbar sind, vorliegen. So viel läßt sich aber jetzt schon sicher behaupten, daß der Text des Testaments eine sehr bewegliche Überlieferungsgeschichte durchgemacht hat. Das zeigt auch der vorliegende Text im Einzelnen. Ohne Zweifel ist er sehr verstümmelt und ungenau. Nicht wenige Stellen sind gänzlich unverständlich.

Wenn es sich auch als richtig erweisen sollte, daß der Text Rahmanis der älteste ist, so ist damit natürlich nicht gesagt, daß nicht auch er schon eine Geschichte hinter sich hat. Und das ist ohne Zweifel der Fall. Damit stoßen wir auf die Frage nach dem Verhältnis des Testaments zu den canones Hippolyti, der ägyptischen KO, dem 8. Buch der apostolischen Konstitutionen und der arabischen Didaskalia. Es ist nicht meine Absicht, hier dieses schwierige Problem aufzurollen. Nach Achelis (a. a. O. Sp. 705) ist die ägyptische KO die Vor- und Grundlage des Testaments und nicht umgekehrt. Daß Achelis so urteilen würde, war zu erwarten. Aber auch Funk giebt dies zu. „Was das Verhältnis zu der ägyptischen KO anlangt, so ergiebt mir die nähere Prüfung, daß das Testament nicht als Quelle, sondern als Überarbeitung dieser Schrift anzusehen ist, bezw. als eine auf Grund derselben hergestellte neue Kirchenordnung." Das ist ohne Zweifel unanfechtbar richtig, daß das Testament der ägyptischen KO nicht zur Quelle gedient hat. Ob eben so sicher das Umgekehrte der Fall ist? Daß das Testament da und dort einen noch älteren Text vor sich gehabt haben muß, als er in der ägyptischen KO enthalten ist, scheint mir sehr wahrscheinlich. Man vergleiche z. B. das kurze Kapitel De charismate im Testament (l. I, 47, p. 109) mit dem entsprechenden Kapitel in der ägyptischen KO (TU VI, 4, S. 74). Auch die canones Hippolyti scheinen mir hier jünger als der Text des Testaments [2]). Oder man vergleiche das

---

1) Diese Verschiedenheiten zwischen dem Araber und dem Äthiopen machen es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die äthiopische Übersetzung auf der arabischen beruhe, wie Rahmani will. Kent (a. a. O. S. 255 ff.) kommt zu dem Ergebnis, daß die Verwandtschaft des Äthiopen mit dem Syrer weit größer sei, als mit dem Araber. Er nimmt an, daß die äthiopische Übersetzung auf der koptischen beruhe; doch teilt auch er seine Beobachtungen mit allem Vorbehalt mit.

2) Wenn H. Achelis (a. a. O. Sp. 705) sagt, daß im Testament mit c. 23 des 1. Buches Anklänge an die ägypt. KO auftauchen, so ist das dahin zu ergänzen, daß solche leise schon mit c. 20, ganz deutlich mit c. 21 auftreten. Man vgl. dazu TU VI, 4, S. 39 ff., und Hauler, didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae fasc. I, [Lipsiae 1900],

Taufsymbol II, 8, p. 129 mit der ägyptischen KO (a. a. O. S. 96 ff.) [1]). Hier liegen noch Probleme, die gelöst sein wollen.

Wie gesagt, es ist nicht meine Absicht, hier auf diese Frage einzugehen. Aber einige Beobachtungen über bemerkbare, vielleicht spätere Zusätze, Lücken und Unebenheiten im Text will ich nicht unterdrücken. Ich gebe sie mit allem Vorbehalt, in dem Bewußtsein, daß gesicherte Resultate erst möglich sein werden, wenn alle zugänglichen Übersetzungen zur Vergleichung vorliegen [2]).

1. Daß wir es in l. I von Anfang des c. 22 an bis c. 23 zweiter Absatz (bis einschließlich der Worte: „et post lectores hypodiaconi, et post hypodiaconos diaconissae") mit einer Einschiebung zu thun haben, zeigt sofort eine Vergleichung mit der ägyptischen KO (bei Achelis TU VI, 4. S. 47/48). Dieser Zusatz zerreißt den Zusammenhang gänzlich. Mitten in die Beschreibung der Eucharistiefeier bei der Bischofsordination wird eine Belehrung über die Verpflichtungen des Bischofs in Bezug auf Gebet, Fasten, Lehre und Opferung eingeschaltet. Indem dann wieder mit den Worten: „Episcopus itaque manum imponat super panes" etc. (p. 37) an die ägyptische KO (vgl. S. 48) angeknüpft wird, geht das Testament zur Beschreibung der eucharistischen Feier überhaupt über. Eine neue Einschiebung scheint c. 22, 2. Hälfte, (S. 35) zu sein. Denn an den Satz: „Sacrificium sabbato vel die dominica tantum offeratur et die ieiunii" (p. 35) schließt sich sehr passend der erste Satz des 23. Kapitels an: „Sabbato offerat (episcopus) tres panes in symbolum trinitatis; die vero dominica quatuor panes in typum evangelii".

2. Als ein späterer Einschub erscheint mir I, c. 35. Allerdings der erste Satz mag zum ursprünglichen Text gehören: „In omnibus sit (diaconus) tanquam oculus ecclesiae, notum faciens cum metu, quomodo sit populo exemplum pietatis." (p. 83). Allein die nun folgende: Proclamatio diaconi, dieses lange liturgische Stück, ist nicht allein ohne jeden Übergang angefügt, es zeigt sich auch sofort, daß der erste

---

p. 103 f. — Auch nimmt Achelis eine Benutzung des 8. Buches der apost. Konstit. seitens des Testaments an. So weit meine Beobachtungen reichen, bestätigt sich das nicht. Vielmehr scheint mir das Testament für Ägypten das zu sein, was das 8. Buch der apost. Konstit. für Syrien sein wollte: eine Modernisierung der sogen. ägypt. KO.

1) Kattenbusch urteilt ebenso: Apost. Symbol II, 968 f.

2) Vielleicht ist die Entstehung der vorliegenden Schrift folgendermaßen zu denken: Zuerst wurde die ägypt. KO oder deren Quelle ohne umfangreiche Zusätze bearbeitet. Ein neuer Überarbeiter fügte dann die zahlreichen umfänglichen liturgischen Stücke ein, die im Laufe der Zeit bald gekürzt, bald noch ergänzt wurden. Mehr als eine Vermutung will ich natürlich nicht aussprechen.

Satz des 36. Kapitels (p. 89) unmittelbar an den eben angeführten Anfang des 35. Kapitels wieder anknüpft: „Talis sit porro diaconus, ut appareat habens timorem (Dei), pudorem, modestiam, perfectam agendi rationem in fervore spiritus.“ Dazu kommt, daß (nach p. 83 Anm. 3) das 35. Kapitel (auch der erste Satz?) im koptisch-arabischen Text fehlt.

3. Vergleicht man die Gebete des Testaments mit ihren Parallelen in der äthiopischen Übersetzung, wie sie Ludolf (p. 341 ff.) bietet, so springt in die Augen, daß an manchen Stellen [1]) der Äthiope den älteren Text hat. Ich stelle zum Vergleich die Texte neben einander.

Testam. I, 23 (p. 39).	Oratio eucharistica Domini et salvatoris nostri Jesu Christi bei Ludolf, ad hist. Aeth. comment. (1691) p. 341 (aus Nov. Test. Aeth. p. 168).
Eucharistia seu gratiarum actio super oblationem (p. 39).	
Gratias tibi agimus, Deus sancte, animarum nostrarum corroborator, vitae nostrae donator, incorruptibilitatis thesaure, pater unigeniti tui salvatoris nostri, quem ultimis temporibus misisti ad nos redemptorem et praeconem tui consilii. Consilium enim tuum est, ut salvemur per te. Tibi, domine, confitetur cor nostrum, intellectus, anima cum omni cogitatione, ut super nos veniat, domine, gratia tua ad assidue te collaudandum, filiumque tuum unigenitum, ac sanctum spiritum tuum nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.	Gratias agimus tibi Deus sancte, finis [scopus] animarum nostrarum, dator vitae nostrae, thesaurus incorruptibilis, pater unigeniti filii tui salvatoris nostri, qui annunciavit voluntatem tuam. Quoniam voluisti ut salvemur per te; gratias devotas agit tibi cor nostrum, domine.
Tu virtus patris, gratia gentium, scientia, sapientia vera, exaltatio humilium, medicina animarum, fiducia nobis fidelibus. Tu enim es robur iustorum, spes eorum, qui persecutionem patiuntur, portus eorum, qui iac-	Tu es virtus patris et gratia gentium; scientia rectitudinis, sapientia errantium, sanator animarum, magnitudo humilium, arx nostra tu es, scipio iustorum, spes exulum, portus tutus eorum, qui iactantur tanquam in mari;

1) Sicher nicht an allen. So hat z. B. der Äthiope die altertümlichen Stellen im Oblationsgebet (I, 23, p. 45): „Eos, qui sunt in charismatibus revelationum“ etc. abgeschwächt und verblaßt (vgl. Ludolf a. a. O., p. 344).

tantur, illuminator perfectorum, filius Dei vivi. Exoriri fac super nos ex tuo illo munere imperscrutabili magnanimitatem, confidentiam, sapientiam, constantiam, fidem inflexibilem, spem inconcussam, scientiam spiritus tui, humilitatem, rectitudinem, ut semper nos tui famuli omnisque populus te pure collaudemus, tibi benedicamus, tibi confiteamur, domine, omni tempore, et te supplicemus.

lumen perfectorum; filius dei vivi. Irradia super nos gratia tua immobili, statuminatione et corroboratione fiduciae: sapientia et efficacia fidei inflexibilis, et spei immutabilis. Intelligentiam spiritus largire humilitati nostrae, ut semper in rectitudine simus servi tui puri, o domine, et omnes populi te laudent.

Ganz offenbar ist hier der erste Teil des Gebetes im syrischen Text durch einen breiten Zusatz erweitert. Rahmani selbst hat ein Gefühl davon, wenn er (p. 41, Anm. 1) das „Amen" für überflüssig erklärt.

In dem nächsten Gebetsabschnitt ist es beachtenswert, daß eine dogmatische Stelle des syrischen Textes beim Äthiopen fehlt.

Test. I, c. 23 (p. 41):

„. . . per consilium tuum, per filium tuum unigenitum, qui crucifixus est pro peccatis nostris. Tu Domine verbum tuum, filium tuae mentis filiumque tuae existentiae, per quem omnia fecisti, cum in ipso complacueris, in uterum virginalem misisti" . .

Ludolf p. 343.

„. . . Et consilio tuo filius tuus Jesus unigenitus crucifixus est pro peccatis nostris. Qui verbo foederis tui fecisti omnia, in quo beneplacitum est tibi; et misisti ipsum in uterum virginis" . .

Hätte der Äthiope den Text des Syrers vor sich gehabt, er hätte ihn sicher gerade an dieser Stelle beibehalten. Wir schließen wohl kaum verkehrt, wenn wir in den Worten: „filium tuae mentis filiumque tuae existentiae" einen späteren Zusatz erblicken.

Ferner kommt in Betracht das Offertorium-Gebet. Die Texte lauten folgendermaßen:

Testam. I, 23 (p. 43):

„Offerimus tibi hanc gratiarum actionem, aeterna trinitas, domine Jesu Christe, domine pater, a quo omnis creatura et omnis natura contremiscit in se confugiens, domine spiritus sancte, adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae" . . .

Ludolf p. 344.

„Porro offerimus tibi hanc gratiarum actionem, o aeterna trinitas, domine, pater Jesu Christi, quem omnis creatura et anima veneratur . . . . Tibi damus istud donum; non cibum nec potum offerimus sanctitati tuae".

Allerdings ist nach Ludolfs Angabe sein Text hier verstümmelt und der Sinn unvollständig, allein soviel sieht man dem Texte Ludolfs doch an, daß die späte Formel: domine Jesu Christe, domine pater, . . . domine spiritus sancte, die das syrische Testament bietet, in ihm sich nicht fand. Er nähert sich vielmehr der alten Form, wonach an dieser Stelle der Liturgie Gott-Vater angerufen wurde. Es ist mir sogar wahrscheinlich, daß der älteste Text dieses Gebetes in der koptischen Liturgie aufbewahrt ist (vgl. Hyvernat, Römische Quartalschr. I [1887], S. 335; oben S. 149). Denn mir scheint der Inhalt des Gebetes viel besser zu einer oratio fractionis panis, als zu einem Offertorium-Gebet zu passen.

4. Vergleicht man das Gebet I, 26 (p. 51) mit seinen Parallelen in der Markus-Liturgie und in der koptischen Basilius-Liturgie — oben S. 152 sind die Texte nebeneinander gestellt —, so springt in die Augen, daß das Mittelstück nicht ursprünglich, sondern eine spätere, von dogmatischen Interessen diktierte Einschiebung ist.

5. Ohne Zweifel ist nach dem eucharistischen Dankgebet (I, 23, p. 41) zwischen den Worten: . . . „et te supplicemus" und dem nächsten Sätzchen: „Deinde episcopus dicat" eine Lücke. Auch Ludolf fand das so vor in seinem Äthiopen und bemerkte das (p. 342). Ebenso ist das Morin (p. 17 Anm. 2) aufgefallen. Er meint, daß entweder eine Akklamation des Volkes: „Te laudamus, tibi benedicimus, tibi confitemur, teque supplicamus, Deus noster", wie sie p. 51. 53. 57. 77 sich findet, ausgefallen ist, oder das gar nicht erwähnte Sanctus. Dagegen ergänzt Ludolf die Lücke durch das sogen. Diptychum. Was auch das Richtige sei, jedenfalls bietet der Text eine Lücke.

6. Die Eucharistie wird zweimal beschrieben. Zunächst im Anschluß an die Bischofsordination (I, 23, p. 35 ff.) und sodann im Anschluß an die Taufe (II, 10, p. 131) [1]). Das entspricht ganz der ägyptischen KO, hat also an sich nichts Auffallendes. Im wesentlichen stimmen auch beide Darstellungen mit einander überein. Allein Differenzen sind doch vorhanden. Nach I, 23 soll der Gläubige beim Empfang der Hostie Amen (p. 47) und, bevor er sie genießt, ein längeres Gebet sprechen: „Sancta, sancta, sancta trinitas etc.". Nachdem er den Kelch empfangen hat, soll er zweimal (semel iterumque) sprechen: „Amen, in plenitudinem corporis et sanguinis". Darauf folgt nach der Proklamation des Diakon ein Dankgebet des Bischofs. Anders in II, 10. Hier wird nichts von jenem langen Gebet vor der Hostie gesagt. Hier ist auch die zweite Formel nicht erwähnt, sondern es heißt einfach, wie wir das auch sonst wissen und wie es ganz der ägyptischen

1) Ein Stück der eucharistischen Feier steht auch I, 35, S. 83.

KO entspricht, daß der Empfänger auf die Spendungsformel: „Amen" zu sagen habe (p. 133). Ist jenes erste Stück (p. 47), vor allem das längere Gebet vor dem Hostiengenuß eine spätere Einschiebung?

7. Lib. II, 11 (p. 135) heißt es in der Beschreibung der Gründonnerstagsmesse: „Quando itaque nomen Dei profertur vel cetera alia, uti supra commemoratum fuit, nemo se inclinet ingrediens reptans" [1]). Der gesperrte Zwischensatz kann doch nur den Sinn haben, daß im Vorhergehenden deutlich die Momente in der Liturgie angegeben seien, bei denen die Kopfneigung stattzufinden habe. Das ist aber nicht der Fall. Wohl wird I, 35 (p. 85) einmal eine Kniebeugung angeordnet, aber von Anweisungen, wann das Haupt zu neigen sei, findet sich im Vorhergehenden nichts. Wir können also schließen, daß entweder im Vorhergehenden ein Abschnitt ausgefallen ist, oder daß der Verfasser unachtsam eine andere, uns unbekannte Quelle ausgeschrieben hat.

8. In II, c. 25 ist der Satz: „Sit semper fidelis sollicitus, ut antequam cibum sumat, fiat particeps eucharistiae, ut evadat nesciens laedi" ein eingesprengtes Stück, also am ganz verkehrten Platz [2]).

Wenn diese aufgeführten Beobachtungen, die sich leicht noch vermehren ließen, auch nur einige Bedeutung haben, so wird man die Frage nach der Zeit der Entstehung des Testaments so lange in suspenso halten, als nicht der älteste Bestand durch Vergleichung der verschiedenen Übersetzungen wird herausgeschält sein. Darum will ich mich auch hier auf Datierungsversuche nicht weiter einlassen. So wie das Testament jetzt vorliegt, gehört es, wie gesagt, auch nach meiner Meinung dem 5. Jahrhundert (Anfang) an, aber daß die vorliegende Gestalt nicht die ursprüngliche ist, ist mir außer Frage. Was namentlich die Gebete anlangt, so sind viele von ihnen vornicänischen Ursprungs und nur z. T. dem Geschmack des 5. Jahrhunderts angepaßt. So verdient es z. B. alle Beachtung, daß sich die sicher im 5. Jahrhundert schon weit ver-

1) D. h. „indem er kriechend eintritt".

2) Das Vorstehende, auf die Textgestalt Bezügliche, war niedergeschrieben, als mir Riedels Buch: „Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien" zu Gesicht kam. Dort giebt R. S. 67 nach einer Berliner arabischen Handschrift eine Inhaltsübersicht des Testaments (Kapitelüberschriften). Dadurch werden meine Vermutungen i. A. nur bestätigt. Vor allem bestätigt sich die oben S. 159, Anm. 2 ausgesprochene Vermutung, daß die großen liturgischen Stücke in I, 26; 28; 32; 35 (?); 43 nicht zum ursprünglichen Bestand des Testaments gehören. Denn sie fehlen bei dem Araber Riedels. Es fehlt auch die Beschreibung der Kirche I, 19, wenn sie sich nicht hinter dem wunderlichen Titel von 9c: „Ordnung der Kinder (!) der Kirche" (S. 67) verbirgt. Warum hat Riedel, dem nach S. 156, Anm. 1 das Testament Rahmanis bekannt war, nicht die Verschiedenheiten zwischen diesem und seinen Texten notiert?

breitete Formel: „Dominus, Deus, et salvator noster Jesus Christus" im Testament nur ein einziges Mal, nämlich I, 35 (p. 85) findet.

So könnte ich meine Besprechung hier abbrechen. Jedoch möchte ich noch auf einige Punkte im Testament hinweisen, die besonderes Interesse beanspruchen. Ich beschränke mich dabei auf das, was mir am wichtigsten erscheint, um mich nicht in eine vollständige Behandlung des ganzen Testaments zu verlieren.

III.

1. Ein liturgisches Stück, von dem wir bisher überhaupt noch keine Kunde hatten und das deshalb unser besonderes Interesse in Anspruch nimmt, ist die mystagogische Rede, die I, 28 (p. 59 ff.) mitgeteilt, I, 22 (p. 35) wenigstens erwähnt wird [1]). Diese Rede hält der Bischof oder in seiner Abwesenheit der Presbyter, und zwar nach Entlassung der Katechumenen am Anfang der missa fidelium vor dem Darbringungsakt. Sie soll vorgetragen werden „zu Ostern, am Sonnabend und Sonntag und an den Tagen Epiphaniä und zu Pfingsten" (p. 67) [2]). Der Inhalt wird im Testament selbst als eine Belehrung über das Abendmahl und über Christus beschrieben: „cum iam agnoverint, cuius mysterii fiunt participes" (p. 35); „ut fideles noscant, ad quemnam accessuri sunt et quinam ipsis Deus et pater est" (p. 59); „ut sciant, cuiusnam participes fiant in sacris mysteriis et cuiusnam memoriam agant per eucharistiam" (p. 67). Das ganze ist ein Lobpreis auf Christus, bald in hymnenartigem, bald in dramatischem Stile [3]).

---

1) Vielleicht bezieht sich auf diese mystagogische Rede auch der Schlußsatz des 12. Kapitels im 2. Buch, der in wörtlicher Übersetzung aus dem Syrischen lautet: „Der Bischof möge vor der Darbringung des Opfers sprechen geziemend dem Opfer."

2) Jedenfalls ist gemeint, daß nicht an jedem Sonnabend und Sonntag, sondern nur am Ostersonnabend und Ostersonntag die Rezitation erfolgen soll.

3) Diese Rede ist handschriftlich außerordentlich häufig äthiopisch verbreitet. In Wrights Katalog des Brit. Museums kommt sie — die beiden vollständigen Testamente nicht mitgezählt — 13mal vor, und auf der National-Bibliothek in Paris liegen zwölf äthiopische Handschriften mit diesem Stück (nach Zotenberg, Catalogue des manuscrits Éthiopiens), ein Beweis, in wie hohem Ansehen diese „doctrina arcanorum" gestanden haben, und wie weit sie verbreitet gewesen sein muß. Wright giebt, als er zum erstenmal dieses Stück aufführt, den Anfang desselben wieder (Nr. XLIX [Orient. 523], 2 fol. 73 a, p. 33 a). Er lautet: „Was das Wunder von den verborgenen Dingen angeht, so soll es vor der προσφορά hergesagt werden. Die Gläubigen haben Geheimnisse. Die Lehre von den Geheimnissen ist aber so: Sprich: Der vordem gewesen ist und sein wird, der gekommen ist, der gelitten hat, und gestorben ist und begraben ist und auferstanden [und] die Qual des Todes

Die Rede ist keine originale und einheitliche Komposition. Zahn (a. a. O. 441 ff.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich breite Stücke fast wörtlich in den Petrusakten wiederfinden. 1. Die Stelle: „Cujus crux est“ etc. bis „audite hominem, qui intus est“ (p. 63) hat ihre Parallele in acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, p. 90, 20—92, 15. 2. Die Stelle: „quae ad sinistram pertinebant“ bis „collocata sunt“ (p. 65) hat ihre Parallele in acta I, p. 94, 13—15. 3. Das Gebet Jesu: „Tibi gratias ago“ etc. (p. 65—67) steht als ein Gebet des gekreuzigten Petrus an Christus in den acta p. 96, 13—98, 5. 4. Der Abschnitt: „Cum igitur et nos“ bis zum Schluß des Abschnittes (p. 67) ist entnommen den acta p. 98, 5—13. Es unterliegt aber auch keinem Zweifel, daß die Rede des Todes, als er Christum in der Unterwelt erblickt (p. 63—65 bis zu den Worten: „illis laesionem inferre“) eine Entlehnung ist. Woher sie stammt, kann ich nicht angeben. Stilistisch am nächsten steht unserer Stelle ein Passus aus der Predigt des Epiphanius *εἰς τὴν ταφὴν τοῦ κυρίου* (op. ed. Dindorf IV, 2, p. 25), wo die Höllenmächte ausrufen: *τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; τίς ἐστιν οὗτος ὁ τοσοῦτος, ὁ μετὰ τοσούτων τοιαῦτα ἐνταῦθα ἐπιτελῶν θαύματα; τίς οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, ὁ ἐν Ἅιδῃ ποιῶν νῦν τὰ οὐδέποτε ἐν Ἅιδῃ γεγενημένα; τίς οὗτος ὁ ἐξάγων ἔνθεν τοὺς ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένους; τίς ἐστιν οὗτος ὁ λύσας καὶ καταλύσας ἡμῶν τῶν ἀηττήτων τὸ θράσος καὶ τὸ κράτος, καὶ ἐξάγων ἐκ τῆς τοῦ Ἅιδου φυλακῆς τοὺς ἀπ' αἰῶνος πεπεδημένους;* Sodann vergleiche man auch Evangelium Nicodemi c. 22 (Tischendorf, Evangelia apocr.[2] p. 399), wo ein ganz ähnlicher Passus sich findet [1]). Daß sich noch andere Quellen für diese Rede werden finden lassen, ist mir außer Zweifel.

Das Ganze zerfällt in zwei Teile, deren erster hymnenartig, ohne feste Disposition das Lob Christi singt (von den Worten: „Ille est qui“ p. 59 bis: „in quem nos omnes confidimus“ p. 61). Der 2. Teil dagegen (von: „Qui cum Deus esset“ p. 61 bis zum Schluß) zeigt einen festen Aufbau, und zwar schließt er sich an das Symbol an. Ja, wenn man die jetzt schon als Entlehnungen erkannten, umfangreichen Zusätze ausscheidet, so bleiben als Gerippe Symbolworte übrig. Ich hebe die Stichworte heraus: „Qui cum Deus esset et ante saecula ex patre Deo“ . . . . „deliberans genus humanum sanare, venit

---

durchbrochen hat und von den Todten auferstanden ist.“ (Nach gütiger Übersetzung des Herrn Prof. Vollers in Jena.)

1) Zur Sache sei auf acta Pilati 20—23 (Tischendorf a. a. O., S. 326 ff.) und auf die Homilien, die den Namen des Euseb v. Emesa tragen (ed. Augusti [1829], S. 15 ff. und Thilo, Über die Schriften des Eusebius v. Alex. und des Eusebius v. Emesa [1832], S. 81 ff.), verwiesen.

in uterum virginalem" .... „qui homo factus est, filius est Dei Dominus" .... „Crucifixus est pro nobis" .... „et postquam passus est ad inferos venit" .... „a mortuis surrexit, inferos conculcavit .... tertia die resurgens" .... „ascendam ad patrem" [1]). Man wird nicht leugnen können, daß hier Anklänge an Symbol-Formen vorliegen [2]). Damit aber werden wir auf die Vermutung geführt, daß diese mystagogische Rede nichts anderes ist, als eine weitere Ausgestaltung des im Gottesdienst sonst gebräuchlichen Credo. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß die Rede fast genau an derselben Stelle der Liturgie erscheint, an der in den späteren ägyptischen Liturgien das Credo steht, nämlich nach der Entlassung der Katechumenen und vor dem Offertorium (vgl. z. B. Markus-Lit. bei Br. 124; äthiop. Lit. bei Renaudot I, 512). Somit würde die Rede ein Analogon zu der Symbolerklärung bilden, die der Bischof bei der redditio symboli der Katechumenen vor versammelter Gemeinde zu halten pflegte. Der Charakter des Bekenntnisses verrät sich auch in der Rede selbst an einzelnen Stellen: „Credentes confitemur" — „Ipsum confitemur" — „quem nos omnes confidimus" (p. 61). Außerdem ist der gewissermaßen als Thema am Anfang stehende Satz: „Qui fuit, qui prope adest, et qui venturus est, ille est, qui passus, sepultus est, resurrexit et a patre fuit glorificatus" (p. 59) aus Reminiszenzen aus Apoc. Joh. 1, 8 und aus dem Taufsymbol zusammengewoben.

2. Von besonderem Interesse ist der kurze Abschnitt über den Gottesdienst am Gründonnerstag (II, 11, p. 135) [3]). Morin hat

1) Das Sätzchen: „Postquam oraverim, ait Jesus, uti scitis et videtis, ascendam ad patrem" (p. 67) ist durch eine Einschiebung („sciat igitur pastor mysteria cuiusvis naturae") vom Vorhergehenden, zu dem es gehört, getrennt. Denn daß dieser Satz, wie Zahn a. a. O., S. 440 will, uns in dieselbe Situation versetze, wie der Eingang und der Schluß des ganzen Buches, wo Christus spricht, ist sehr unwahrscheinlich. Vielmehr wird dem Gebete Christi ein weiteres Wort Christi, das er unmittelbar nach jenem Gebet gesprochen habe, beigefügt.

2) Zur Vergleichung führe ich aus zwei in Betracht kommenden Symbolen die Parallelen an, die ich durch Sperrdruck heraushebe. 1. Zunächst kommt in Betracht das Taufsymbol, das das Testament selbst II, c. 8 (p. 129) bietet: „in Jesum Christum filium Dei, qui ex patre venit, qui a principio cum patre est, qui ex Maria virgine per spiritum sanctum natus est, qui crucifixus est sub Pontio Pilato, mortuus est, resurrexit tertia die reviviscens ex mortuis, ascendit in coelum". 2. Das Symbol der canones Hippolyti (TU VI, 4, S. 96): „in Jesum Christum, filium Dei, quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto, [qui venit ad salvandum genus humanum], qui crucifixus est [pro nobis] sub Pilato Pontio, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad coelos."

3) In der arabischen Übersetzung, über die Riebel a. a. O., S. 67 ff.

ebenfalls seine Aufmerksamkeit darauf gelenkt, aber erklärt, die Darstellung sei zu dunkel, um näheres sagen zu können. Dunkel bleibt freilich der Satz: „et qui passus est pro eo, quod obtulit, ipse est qui accedit." Allein sonst lassen sich doch ganz deutliche Merkmale dieses Gottesdienstes erkennen. Es sind folgende:

1. Ausdrücklich wird angeordnet, daß an diesem Tage Brot und Kelch dargebracht werden sollen.

2. Der Diakon bringt eine Lampe in den Tempel [1]) und begrüßt das Volk mit dem Ruf: „Die Gnade des Herrn sei mit euch allen", worauf das Volk antwortet: „Und mit deinem Geiste". Es werden Psalmen und Hymnen zur Anzündung der Lampe gesungen.

3. Es findet Schriftverlesung und Predigt statt.

4. Offenbar soll der ganze Gottesdienst den Charakter der Freude tragen, denn nicht allein antwortet die Gemeinde auf die Chorgesänge mit Halleluja, es sollen auch die üblichen Kniebeugungen und Hauptneigungen unterbleiben, wenn nicht ausdrücklich dazu aufgefordert wird.

Rahmani hat dazu bemerkt, daß hier nicht von der Darbringung des Meßopfers, sondern von einer Darbringung nach Art der Agapen die Rede zu sein scheine (p. 200 Anm. 1). Damit hat er sicher Recht. Wir haben offenbar einen Agapengottesdienst vor uns. Dafür spricht auch, daß im folgenden (c. 13) von den Agapen gehandelt wird, denn c. 12 ist wahrscheinlich ein Einschub. Vor allem aber fällt Folgendes ins Gewicht.

Wir kennen einen gottesdienstlichen Brauch der äthiopischen Kirche, der mit dem vorliegenden Gottesdienst unverkennbare Verwandtschaft besitzt und uns jenen Gottesdienst begreiflich macht; es sind das die Gemeindeabendmahle. Vom „Senodos" vorgeschrieben, sind sie von König Zar'a-Jacob durch seine Kirchenordnung neu eingeführt worden. Durch Dillmann (a. a. O. S. 54 f.) haben wir Kunde davon. Auch in diesen abendlichen Gottesdiensten bringt der Diakon feierlich ein Licht; auch hier erscheint, vom Priester gesprochen, der Gruß: „Gott sei mit euch allen" und das Responsum: „mit deinem Geiste!" Auch hier Rezitation und Gesang von Psalmen und Hymnen. Ein Kreuz wird aufgestellt, (vgl. dazu S. 52), womit der Priester nach Ost, West, Süd und Nord segnet. Aber statt der konsekrierten Elemente werden am Schluß „Segensbrot" und „Segenswein" (Eulogien) ausgeteilt. Nachdem Kattenbusch in seiner „Vergleichenden Konfessionskunde" (I, S. 220) von dieser eigentümlichen Sitte berichtet hat, bemerkt er: „Das ist doch

---

berichtet, erscheint dieses Kapitel unter dem Titel: „Die Opfer- und Erinnerungsfeiern" (S. 69, 54).

1) Ob der Gottesdienst am Abend stattfindet, ist nicht ausdrücklich gesagt, es steht aber in der kopt.-arabischen Übersetzung.

offenbar die alte Agapenfeier!" In der That, das ist sie. Man erinnere sich nur, daß auch bei dieser das Lampenanzünden durch den Diakon eine Rolle spielte, daß dabei Psalmen gesungen und Eulogien ausgeteilt wurden [1]).

Kehren wir zum Testament zurück! Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Feier, die es für den Gründonnerstag anordnet, mit diesen Gemeindemahlen oder Agapen die größte Verwandtschaft hat. Daß sich gerade am Gründonnerstag der alte Brauch der Agapen als Festgottesdienst erhielt, ist ganz begreiflich.

Einen ganz ähnlichen Gottesdienst der Karwoche, der aber am Karfreitag gehalten wurde, finden wir noch jetzt bei den Kopten. Man lese, was uns darüber Butler (the ancient coptic churches of Epypt II [1884], 351) berichtet. Bei diesem Gottesdienst, der am Morgen stattfindet, werden ebenfalls Kerzen und Lampen angezündet, Hymnen und Psalmen gesungen, auch von bestimmten Kniebeugungen ist die Rede. Hier aber tritt die Verschiedenheit von dem Gründonnerstags-Gottesdienst des Testaments hervor: Die koptische Karfreitagsfeier trägt Trauercharakter. Denn die Melodieen der Gesänge sind schleppend und traurig, und die Kniebeugung erfolgt, sobald der Name Christi genannt wird. Von einer Austeilung der Eucharistie erfahren wir nichts. Noch erwähne ich, daß im Schiff der Kirche auch hier, wie bei den Äthiopen, ein Kreuz aufgestellt wird, das später durch ein Bild, das die Kreuzigung darstellt, ersetzt wird.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß wir auch hier Reste der alten Agapenfeier vor uns haben. Daß der Gründonnerstags-Gottesdienst mutatis mutandis auf den Karfreitag überging, ist begreiflich.

Von besonderer Wichtigkeit ist aber, daß von diesen Beobachtungen aus ein erklärendes Licht auf die missa praesanctificatorum der östlichen Kirchen fällt. Es ist höchst auffallend, daß diese Messe ganz den Charakter des Abendgottesdienstes trägt, daß wieder die Lichter erscheinen und reichlicher Psalmengesang (vgl. z. B. Br. 345 ff.; Daniel, Codex liturg. IV, p. 439 ff.; Maltzew, die Liturgien der orth.-kath. Kirche des Morgenl. S. 121 ff.). Das erklärt sich erst, sobald man weiß, daß in dieser Messe eben die alte Agape weiterlebt [2]). Die „vorgeweihten Gaben" aber sind ein Mittelding zwischen den alten Eulogien der Agape und den

1) Canon. Hippolyti (TU VI, 4, 105 f. und 199 f.).

2) Bei Maltzew a. a. O., S. 121 f. ist der Satz zu lesen, daß die missa praes. ihre Entstehung auch dem Umstand verdanke, daß dem für die ersten fünf Wochentage vorgeschriebenen strengen Fasten „die mit der Darbringung der Gaben verbundenen Agapen (Liebesmahle) nicht entsprachen". So dunkel dieser Satz ist, so auffallend ist doch in diesem Zusammenhang die Erwähnung der Agapen. Sollte sich darin die Entstehung der missa praes. verraten?

konsekrierten Elementen der Messe. Deutlich ist die alte Eulogie noch im Wein zu erkennen, der bei dieser Messe gereicht wird. Er ist „geheiligt", aber nicht konsekriert. Geheiligt dadurch, daß Hostienteile darin gelegen haben. Seit wann die Sitte, „vorgeweihte Gaben" zu reichen, aufgekommen ist, weiß ich nicht anzugeben. Die älteste Bezeugung der missa praesanctificatorum ist bekanntlich der 52. Kanon des Trullanums von 692, wo bestimmt wird, daß an allen Tagen der großen Fastenzeit, mit Ausnahme des Sonnabends, des Sonntags und des Tages der Annunciatio diese Messe zu halten sei. Also das Trullanum weiß noch nichts davon, daß sie nicht am Gründonnerstag und Karfreitag gehalten werden soll [1]). Wann sie auf Montag, Dienstag und Mittwoch der stillen Woche beschränkt worden ist, weiß ich ebenfalls nicht zu sagen. Doch das darf ich wohl mit Sicherheit behaupten, daß die Wurzeln der missa praesanctificatorum bis auf die Agape zurückreichen [2]).

Daß die römische missa praesanctificatorum, die nur am Karfreitag gefeiert wird, mit den Abendmahlsfeiern in Privathäusern in Zusammenhang stehe, hat übrigens auch schon Duchesne vermutet (Origines du culte chrétien 2. Aufl. [1898] S. 239).

3. Beachtung verdient es, daß an nicht wenigen Punkten des Testaments ein Einfluß des Westens bezw. Roms zu bemerken ist. Dadurch werden wir darauf aufmerksam, daß das Vorbild des Abendlandes, besonders Roms auch in liturgischen Dingen größer war, als man gemeinhin annimmt. Zwar ist schon H. Achelis energisch für diesen Gesichtspunkt eingetreten, aber vielleicht behauptet er doch zu viel, wenn er sagt, daß auch der Kultus zuerst im Westen, bezw. in Rom feste Formen angenommen habe (TU VI, 4 S. 202 Anm.). Auch der Osten hat feste liturgische Formen geschaffen von Anfang an und hat sie dem Westen mitgeteilt. Aber die Rückbewegung vom Westen her hat man ungebührlich wenig beachtet.

Ich mache auf folgende Punkte im Testament aufmerksam, an denen sich der abländische Einfluß deutlich bemerken läßt:

1. Das Taufbekenntnis trägt, wie schon Harnack bemerkt hat (a. a. O. S. 883, Anm. 2, wo er auch eine Rückübersetzung des Symbols ins Griechische giebt), ohne Zweifel altrömischen Charakter [3]).

2. Wenn es I, 38 (p. 91) von der Ordination des Diakonen heißt: „episcopus solus ei manum imponit; non enim ad sacerdotium ordinatur, sed ad ministerium famulatus episcopi et ecclesiae" [4]), so ist das eine Bestimmung, die sich fast wörtlich in den

---

1) Vgl. Maltzew a. a. O., S. 121 u. 329.

2) Ich behalte mir eine nähere Untersuchung der Entwickelung der missa praes. vor.

3) Vgl. Ausführlicheres bei Kattenbusch, Apost. Symbol II, 968 ff.

4) Vgl. Hauler a. a. O., p. 109.

canones des 4. Konzils von Karthago (a. 399) wiederfindet: „Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur“ (c. IV bei Mansi, III, 951); und im Pontificale Romanum t. I, de ordinatione diaconi lautet eine Rubrik: „Hic solus pontifex manum dexteram extendens, ponit super caput cuilibet ordinando, et nullus alius, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecrantur.“ Das ist offenbar kein zufälliges Zusammentreffen: eine abendländische Bestimmung findet unbedingte Aufnahme im Morgenland. Daß von Ägypten aus diese Bestimmung nach dem Westen gekommen wäre, ist so gut wie ganz ausgeschlossen.

3. Eine weitere, nicht zufällige Parallele besteht zwischen dem Testament und einer Bestimmung des 4. Konzils von Karthago in Bezug auf das Amt des Archidiakonen. Im Testament ist er der Vorsteher des Hospizes und hat die Aufnahme der Fremden zu besorgen (I, 19, p. 27; 34 p. 83). Der 17. Kanon des genannten Konzils bestimmt, „ut episcopus gubernationem viduarum, pupillorum ac peregrinorum non per se ipsum, sed per Archipresbyterum aut per Archidiaconum agat“ (Mansi III, 952). Das Amt der Archidiakonen stammt aber aus dem Westen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch jene Verpflichtung des Archidiakons abendländischen Ursprungs.

Das sind einige Punkte, die den Einfluß des Westens deutlich verraten. Verwunderlich wird diesen Einfluß niemand finden. Der Gang der allgemeinen Entwickelung entspricht dem nur. —

Damit breche ich ab, so vieles auch noch zu erwähnen wäre. Wenn der Leser durch meine Ausführungen den Eindruck gewonnen hat, daß für die Geschichte des Gottesdienstes und der kirchlichen Sitte uns im „Testament Jesu“ eine sehr fruchtbare Quelle eröffnet ist, so wird er mit mir dem Herausgeber für seine Mühe dankbar sein und den Wunsch hegen, daß er den koptisch-arabischen Text recht bald folgen lassen möge. Möchte sich auch bald ein Herausgeber und Übersetzer der äthiopischen Übersetzung finden. Denn dann erst wird ein wirklich sicherer Gewinn aus dem Testament zu ziehen sein.

Jena. **P. Drews.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1901, zweites Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1901.

Abhandlungen.

1.

Die prophetische Heilspredigt Ezechiels.

Von

Lic. Dr. Boehmer, Pastor in Raben (Mark).

I.

Kaum einer von den Propheten des Alten Testaments ist von den Auslegern so viel mißverstanden und so oft verkannt worden wie Ezechiel [1]. Das macht: er hat eine ganz andere Art, aber

1) Die Neueren rühmen sich zwar, das Verständnis Ezechiels erstmalig und in seinem ganzen Umfang eröffnet zu haben. Allein wenn wir einen ihrer Wortführer, Bertholet im „Kurzen Hand-Kommentar", der ihre Ergebnisse zusammenstellt, hören, so bleibt hier doch vieles unsicher und unklar. Er erörtert die Frage (S. XV), ob Ezechiel überhaupt Prophet genannt werden dürfe, und bejaht sie zum Teil, da das Korrelat des Propheten das Volk, und die 10000 seiner Umgebung der Kern des Volkes seien; verneint sie anderseits im Hinblick darauf, daß jene nicht das Volk gewesen, weil die Nation als solche aufgelöst war. Allein thatsächlich hatte es der Prophet von jeher mit der Heilsgemeinde zu thun, nicht mit einer politischen Größe, oder mit dieser, mit der Gesamtheit des Volkes, nur um jener willen. Sind beide identisch, dann hätte die moderne Theorie recht. Nun aber weiß schon Am. 9, 9f. von „Sündern in meinem Volk", Jesaja redet von einem „Rest" und verkündigt den anderen das Gericht. [illegible] Korrelat überhaupt falsch. Weil

auch eine ganz andere Aufgabe wie sie alle. Ein Glied der Schar der ersten Deportierten, die mit dem König Jojachin 597 v. Chr.

Ezechiel nun, fährt Bertholet fort, das Volk „als ein in räumlicher oder zeitlicher Ferne wohnendes gewissermaßen künstlich sich selber zu repräsentieren" suche, so greife er zum Mittel der Schrift, mache die Prophetie schriftstellerisch. Jene Begründung ist aber hinfällig. Gewiß hatte Ezechiel nicht das Volk als Ganzes in einem anschaulichen Staatsverband vor Augen, aber nicht darum schrieb er. Hatten denn seine Vorgänger, die mitten im Volksleben standen, hatten nicht Hosea, Jesaja, Jeremia auch schon geschrieben? Wie diese, hat Ezechiel sowohl geschriftstellert als praktische Thätigkeit geübt. Warum er in besonderer Weise als Seelsorger und Gesetzgeber auftrat, darüber s. o. Jedenfalls kann man höchstens nach formaler Hinsicht, nicht aber in Anbetracht der Persönlichkeit und der persönlichen Stellung Ezechiels diesen als einen „Epigonen unter den Propheten" bezeichnen. Was noch sein Verhältnis zur Apokalyptik angeht, vgl. mein „Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel" S. 47 ff. — Im Anschluß an Driver, der den Schlüssel zum Verständnis der Weissagungen Ezechiels in dem Satz „ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin" findet, zeigt Bertholet, daß Ezechiel eine Theodicee wolle geben: Gott hat trotz allem, was dawider zu zeugen scheint, die Macht. Daher, sagt er, der Titel „Menschensohn", daher komme die menschliche Persönlichkeit nicht zu ihrem Recht, und die Kluft zwischen Gott und Mensch werde stark betont, daher sei das Resultat der Gnadenwege Gottes Beschämung statt Erhebung der sündigen Kreatur. Allein eine Theodicee wollte auch schon Jesaja geben (s. Kap. 2, bes. V. 11. 17. und seine Aussagen vom „Heiligen" 1, 4; 5, 16. 19. 24; 10, 17. 20 u. ö.), daher ist sie als solche für Ezechiel nicht charakteristisch, und der Abstand zwischen Gott und Menschen findet auch schon bei Jesaja einen kaum weniger scharfen Ausdruck (z. B. Kap. 6). Und wie kann man „Erhebung" Israels alsbald verlangen, da eine so sündige Vergangenheit unmittelbar hinter ihm lag? Das heißt nicht bloß die Eigenart des Heilsweges verkennen, der durch Gericht und Beschämung zum Wohlsein führt, sondern recht besehen, sich mit den Regeln der Psychologie in Widerspruch setzen: denn wenn das Gericht Eindruck macht, wird es doch naturgemäß in erster Linie Beschämung wecken, und um so mehr, je größer die Erkenntnis der Gnadenwege Gottes ist. Die Theodicee gehe von dem Gesichtspunkt aus, daß Jahwe scheinbar über Israels Feinde nicht habe siegen können. Letzteres ist allerdings für Ezechiel charakteristisch. Aber wenn Bertholet alsdann fortfährt, das quäle Ezechiel, weil „für ihn Jahwe im Grunde solidarisch ist mit Israel", so ist das in dem Sinne, in dem es hier richtig ist, bei allen Propheten richtig. Und nicht Ezechiel eigentümlich ist der daraus sich ergebende partikularistische Charakter seiner Zukunftshoffnung, er ist ebenso bei anderen Propheten vorhanden. Insbesondere, wenn Ezechiel das Volk Israel „mit einer Kälte und Schärfe, als ginge es ihn selber nichts an", als „Haus Widerspenstigkeit"

ins Exil wanderten, fühlte er den Untergang seines Volkes am eigenen Leibe und sah ihn in seiner unmittelbaren Umgebung sinnenfällig vor Augen: wie sollte er nicht schonungsloser als je einer vor ihm die Sünden der Vergangenheit aufdecken und schärfer als je einer sie rügen, da sie Schuld und Ursache am Untergang seines Volkes waren? Fern von Jerusalem und dem Heiligtum, das des frommen Israeliten Stolz und Freude war, selber ein Priester: wie sollte er nicht gerade Tempel und Priesterdienst in den Vordergrund stellen, wenn anders eine Erneuerung des Volkes

---

anredet, so findet sich auch dafür schon bei Jesaja eine Parallele, wenn dieser öfter die Wendung „dies Volk da" (6, 9. 10; 8, 6. 11. 12; 9, 15) gebraucht, und Bertholet selber muß zugeben, daß auch bei Ezechiel manchmal das Gefühl und Gemüt durchbricht (z. B. zu 9, 8): also hat er's doch, so gut wie Jesaja und andere Propheten. Und wenn, wie Bertholet nach Stade ausführt, Ezechiel darin die Lösung der sein Herz am tiefsten bewegenden Frage fand, daß „Jerusalems Untergang der Triumph der Gerechtigkeit Gottes" sei, hatte nicht Amos schon ganz dasselbe gesagt, wenn man statt „Jerusalem" vielmehr „Israel" setzt? Aber diese Gerechtigkeit soll (S. XVIII) als „Verhaltungsweise nach dem Maßstabe absoluter Vergeltung" gefaßt sein, eine Fassung, die Kuenen mit Recht aus Ezechiels skrupulösem und minutiösem Charakter erklärt habe (s. 4, 14). Allein auch Bertholet muß zu 14, 21f. anerkennen, daß für Ezechiel die so gefaßte Gerechtigkeit keineswegs die höchste und ausschließliche Norm gebildet habe. Und wenn er als den anderen ursächlichen Faktor dieser Gerechtigkeit den Umstand nennt, daß als Norm des sittlichen Verhaltens ein äußeres Gesetz (das Deuteronomium) bestanden habe, dem man Gehorsam schulde, und das spezifisch religiöse d. h. kultische Gebote enthalten hätte, so muß er doch hinzufügen: „trotzdem Ezechiel eine so ethische Natur ist", muß also einen Widerspruch stehen lassen, statt beide Momente auf eine zu Grunde liegende Einheit zurückzuführen, wie es oben versucht ist (S. 176f.). Warum dem Ezechiel die Frömmigkeit „Reinheit in religiösen und kultischen Dingen" zu sein scheint, darüber s. o. Und daß sich an der so gearteten Fassung der Frömmigkeit „der geborene Priester verrate", der „für die weltliche Berufsaufgabe" seines Volkes kaum ein Verständnis besaß, ist womöglich noch unrichtiger: denn „eine weltliche Berufsaufgabe" hatte das Volk Israel in den Augen der Propheten überhaupt nie gehabt, höchstens untergeordnet der, kurz gesagt, Heilsaufgabe, und jedenfalls hatte es jetzt keine mehr, da es kein Volk Israel als solches mehr gab, seit die erste Deportation geschehen, und erst recht, seitdem Jerusalem zerstört war. So ist auf Schritt und Tritt nach einer gewissen Hinsicht die in neuerer Zeit übliche Auffassung des Propheten Ezechiel zu beanstanden.

und Volkslebens von ihm wie von seinen Vorgängern mit Bestimmtheit erwartet wurde? In unmittelbarer Nähe der neuen Zeit, welche an das Ende des Exils sich anschließen würde: wie sollte er nicht mehr als alle, die vor ihm gekommen, die realen, praktischen Aufgaben ins Auge fassen, die es zunächst in Angriff zu nehmen galt, wenn man demnächst im heiligen Lande wieder wohnlich sich einrichten wollte, und es ausmalen, nach welchen Gesichtspunkten und Grundsätzen die Neugestaltung der Zukunft, soweit sie von menschlichem Thun abhängig war, vor sich zu gehen hätte? Daß ihm dies alles keineswegs das Einzige, geschweige das Höchste war, lehren die Ausführungen seines Buchs, die sozusagen auf der entgegengesetzten Seite stehen. Er hatte nun einmal nicht den Beruf, an die herrlichen und großen Vorzüge der Vergangenheit Israels zu erinnern: was sollten sie dem zuchtlosen, allzu tief gesunkenen Geschlecht der Gegenwart? Doch ein neues Volk sah er erstehen, das — nicht auf einmal, aber allmählich — seinem ihm von Jahwe gesetzten Beruf nachzuleben lernen werde, das freilich erst noch durch eine lange Zeit bitterer Not und Angst hindurchzugehen habe. Wohl hat er das Heiligtum und alles Kultisch-Heilige mit besonderem Nachdruck betont, aber es war ihm dabei sehr wohl bewußt, daß es etwas viel Besseres gab als dieses, nämlich Reinigung des Herzens, einen neuen Geist. Diese bessere Gabe sollte von Jahwe kommen: für den Propheten galt es, dem Volk zu sagen, was es zu thun hätte. So wenig man Visionen und Gleichnisse der Propheten nach ihrem Buchstaben auf die Folter spannt, so unrecht ist es, dem Propheten aus gekünstelten Detailbeschreibungen, die auf die Zukunft gehen, den Vorwurf der Geistlosigkeit, der Vorliebe für den Schematismus und der Vernachlässigung der höchsten sittlich-religiösen Ideale zu machen. Ezechiel ist ein ganzer Mann, und die Abstraktionen, die sich bei ihm oftmals finden und die ihm von vielen zum Schlimmen angerechnet worden sind, erklären sich leicht aus seiner Jahrzehnte langen Verbannung aus der Heimat, von der er in so früher Jugend weggeführt worden zu sein scheint, daß ihm eine klare Erinnerung an sie nicht geblieben ist: daher auch seine Kenntnis der in Israel bestehenden Gesetze und Ord-

nungen verhältnismäßig gering gewesen sein mag. Einen höheren Maßstab kann doch am Ende kein Prophet anlegen, als Ezechiel ihn schlechthin an alles legt, nämlich: „sie sollen erkennen, daß ich Jahwe bin“. Das ist nicht eintönig oder langweilig, das ist dem Propheten heiliger Ernst und aus der tiefsten Tiefe religiöser Erfahrung geschöpft. So ernst und tief war seine Auffassung des prophetischen Amts, daß er wohl es war, der seine Kombination mit dem priesterlichen — dieses als Seelsorgeramt gefaßt — vollzog und es gemäß den Zeitumständen, die das erforderten, zu einem gesetzgeberischen ausgestaltete [1]).

II.

Aus diesen Gesichtspunkten ist es zu verstehen, wenn Ezechiel sein Buch mit einer eingehenden Beschreibung der Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit einleitet (Kap. 1). Es ist das ausgeführte Motto seines Buches, daß Gott allein herrlich und gewaltig sei, daß auf ihn allein in der trüben Gegenwart, inmitten eines ganz verderbten Volkes und einer gottentfremdeten, gewaltthätigen Völkerwelt der Blick sich richten müsse, daß er allein aus den finsteren

---

1) Diese Grundauffassung des Propheten Ezechiel und seines Buches bleibt unabhängig von der Frage, ob er sein Buch in einem Zuge niedergeschrieben oder, was wahrscheinlicher, sich dazu früherer Aufzeichnungen bedient habe, an die er sich doch im ganzen recht getreu anschloß; auch von seiner sprachlichen Eigenart, von seinem halb-poetischen, halb-gekünstelten Stil. Es ist eine eigentümliche Mischung in Sprache und Stil, wie im Propheten selber: scharfer Verstand und inniges Gemüt, religiös-Ethisches und Kultisches, die höchsten Ziele und kleinsten Gesichtspunkte liegen unmittelbar nebeneinander, aneinander, ja ineinander. Im ganzen hat doch Dav. Heinr. Müller (Ezechiel-Studien S. 6) recht: „Der Prophet (Ezechiel) selbst in seinem inneren Zusammenhang, in seiner Denk- und Schaffensart, wie nicht minder in seiner Beherrschung und Verwertung des Sprachmaterials ist nicht genügend erforscht.“ Daher ist Müllers „Bestreben, den Propheten aus dem Propheten selbst zu verstehen“, gerechtfertigt. Beides gilt trotz der verdienstlichen Bemühungen eines Smend und Cornill. Gewisse schriftstellerische Manieren Ezechiels hat Müller (a. a. O. S. 29—55) gut herausgestellt und damit auch der Textkritik beachtenswerte Winke gegeben, während der Versuch, keilschriftliche Parallelen (S. 56—62) zu unserem Propheten nachzuweisen, in dieser Form wenigstens mißlungen scheint, zumal nach Müller selbst ältere alttestamentliche Anklänge vorliegen.

Tagen der Gegenwart und aus dem nichtswürdigen Geschlecht dieser Zeit ein Neues schaffen, eine neue herrliche Zukunft bringen werde, wie er auch jetzt allein alles regiere und nach seinen Intentionen gestalte. Die Form, in der Ezechiel dies zum Ausdruck bringt, die Schilderung von dem Thronwagen Gottes, derselbe, lauter Edelstein und Glanz, von vier Lebewesen, seltsamen Gebilden der Phantasie, getragen, welche voller Augen und nach allen Seiten hin gleichmäßig beweglich sind, ist überaus eindrucksvoll und dem heruntergekommenen Geschlecht jener Tage nur dienlich, dazu dem Propheten selbst ein Bedürfnis. Denn je weniger er selber und seine Volksgenossen die Nähe und Gegenwart Jahwes verspürten, mit Augen sehen oder mit Händen greifen konnten, um so mehr that es not, um so trostreicher war es ihnen auch, die Gewißheit des göttlichen Beistandes sich recht kräftig symbolisiert vor die Augen zu stellen. Dem entspricht die umständliche Art, in der des Propheten Weihe und die ersten Aufträge Jahwes an ihn vor sich gehen. Ezechiel, von der Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit zu Boden geworfen, muß erst wieder aufgerichtet werden; darnach hört er den Auftrag, daß er an dem „Hause Widerspenstigkeit“ (בית מרי) sein Amt zu führen haben werde, daß er diesem zu sagen habe, was Jahwe ihm befehle (2, 1—4). Und zwar dies letztere unbedingt und widerspruchslos: ob es Erfolg habe oder nicht (5), ob auch Haß und Verfolgung der Dank sein würden (6), durch nichts darf er sich zurückschrecken lassen, dem „Hause Widerspenstigkeit“ alles genau und getreulich zu sagen, was ihm Jahwe befiehlt, mag es ihm auch noch so schwer fallen, mag er auch noch so gerne sich seinem Auftrag zu entziehen suchen. Zum Zeichen, daß es ihm mit der Übernahme des in diesem Sinn zu führenden prophetischen Amtes ernst sei, verschlingt Ezechiel ein Buch, auf dem der Inhalt seiner ganzen zukünftigen Predigtthätigkeit, lauter Klagen, Klagelieder und Seufzen, aufgeschrieben sind (3, 1 ff.) [1]. Er that es auch

1) Die übliche Erklärung des Bildes vom „Verschlingen eines Buches“ faßt drei Gründe zusammen: 1) Ezechiel lebe in „deuteronomischer Luft“, die Religion sei seit 624 Buch-Religion geworden (aber haben nicht auch schon

gern, gewiß nicht um des Auftrags willen, sondern um Jahwes willen (V. 3 „süß wie Honig"). Gleichwohl war der Prophet von der ihm wiederholt angekündigten Gewißheit, daß seine Predigt nichts ausrichten werde, daß er dem „Hause Widerspenstigkeit" bloß Gericht und Verderben zu bringen habe, selber zuerst in hellen Zorn versetzt, der, als er nach Empfang des Gesichts zu seinen Volksgenossen zurückgekehrt war, einer tiefen Niedergeschlagenheit wich, so daß er sieben Tage lang unter ihnen saß und unaufhörlich in Nachdenken versunken vor sich hinstarrte (3, 15) [1]. Noch konnte er sich nicht entschließen, sofort zu den Verbannten zu reden; noch wußte er auch nicht, was, und wenn er schon

---

frühere, vor 624 lebende Propheten Bücher geschrieben?); 2) Ezechiel sei in erster Linie Schriftsteller (das gilt doch nur für die spätere Zeit seiner Wirksamkeit, während hier der Anfang derselben ins Auge zu fassen ist); 3) was Ezechiel mitzuteilen habe, sei schon vorher in übersinnlicher Realität vorhanden u. s. w. Der zu 3) genannte Grund ist der einzige, der im Text des A. T. selber Anhalt hat. Es handelt sich um die alte Vorstellung, daß bei Gott ein Buch vorhanden ist, in dem seine Gedanken und Ratschlüsse aufgezeichnet sind (Ex. 32, 32f.); Ezechiel ißt jenes Buch, ein Zeichen, daß ihm Gottes Gedanken und Ratschlüsse mitgeteilt werden. Durch diesen Akt ist zusammenfassend dargestellt, was sich in der Wirklichkeit in vielen einzelnen Akten vollzog: denn auch Bertholet muß zu 3, 10 zugeben, daß „jene äußerliche Auffassung der Inspiration", die im „Verschlingen des Buches" liege, hier „korrigiert" werde, statt daß er vielmehr seine eigene Auslegung zu 2, 8 bis 3, 3 „korrigiert". Dem Propheten ist doch mindestens eine einheitliche Auffassung von der Inspiration zuzutrauen.

1) So einfach und einleuchtend seit Klostermann manchem Exegeten die Annahme erscheint, daß wir es bei Ezechiel mit einem Kataleptiker zu thun hätten, so wenig scheint im Text selbst Nötigung vorzuliegen, ihr zu folgen. Denn es ist doch leicht begreiflich, daß bei Ezechiel, nachdem ihn zuerst die Erregung (יָד 3, 14) sei es über des Volkes Gottlosigkeit oder, was wahrscheinlicher, über den ihm gewordenen unendlich schweren und bitteren Auftrag übermannt hatte (also nicht infolge einer „psychologischen [? oder psychischen] Reaktion" [vgl. Duhm zu Jes. 8, 11], sondern weil alsbald der natürliche Mensch im Propheten sich regte), nicht lange darnach Reue und Schmerz erwachte, weil er mit seiner bitteren Stimmung dem göttlichen Auftraggeber widerstrebt hatte, und Reue und Schmerz darüber ihn, den in der Gemeinschaft Gottes so fest gewurzelten Mann, sieben Tage lang überwältigt und gefangen hielten.

gewußt hätte, was, so wäre ihm doch das Wie noch viel unklarer gewesen. Denn gerade heraus erklären: „ihr seid das Haus Widerspenstigkeit", das wäre ohne Sinn und Zweck gewesen, dem Propheten zu schwer, für das Volk ungeeignet. Vielmehr ergriff der Geist Jahwes Ezechiel noch einmal und schob ihm zuerst die Verantwortlichkeit voll und ganz in sein Gewissen, die Verantwortung, die er nicht bloß für sein Volk als Ganzes, sondern für jedes einzelne Glied desselben tragen solle. Damit er ja vor nichts zurückschrecke, vor keiner Gefahr und Bedrohung, die je von der Gola ausginge, zurückbebe, so wird ihm von Gott selbst die allerschwerste Last auferlegt, die er um jeden Preis zu tragen hat: jeder Gottlose oder zur Gottlosigkeit abgewichene Fromme soll von Ezechiel verwarnt werden, jeder ohne Ausnahme; nur das macht des Propheten Amtsthätigkeit zu einer vollkommenen, verschafft ihm ein gutes Gewissen und Jahwes Wohlgefallen. Wer aber ohne Verwarnung zu Grunde geht, für den hat Ezechiel aufzukommen, hat mit für ihn zu büßen (3, 16—21). Daraus erhellt mit aller Deutlichkeit einmal, wie schwer es dem Propheten von Anfang an und während seiner ganzen Amtszeit gewesen ist, den Auftrag Gottes, seinen Volksgenossen Strafe und Gericht anzukündigen, auszuführen, wieviel Selbstüberwindung es ihm gekostet hat, immer nur ein „Haus Widerspenstigkeit" anzureden und ihm das Schlimmste in Aussicht zu stellen, wie unrecht man daher dem Propheten thut, wenn man ihm zutraut, er habe mit Freude und Lust und wahrem Wohlbehagen des Volkes Sünden aufgestöbert und seine Vergangenheit als durch und durch sündhaft dargestellt; anderseits aber auch, wie ernst er es mit seiner prophetischen Verkündigung meinte, wie er nur aus dem denkbar höchsten Motiv es so genau nahm, weil er sich selbst jede einzelne Seele und ihr Geschick aufgebürdet fühlte [1]). Gewiß hat

1) Von jeher hat man die Bedeutung von 3, 16—21 für das Verständnis des Propheten, seiner Wirksamkeit und neuestens auch seiner Theologie erkannt, sich aber nicht immer vor der Gefahr gehütet, die Stelle isoliert statt im Zusammenhang des Ganzen anzusehen. Man findet hier (s. Bertholet z. d. St.) ausgesprochen 1) des Propheten Individualismus, aus dem seine seelsorgerische Thätigkeit und das Gefühl der Verantwortlichkeit resultiere, 2) als

er nach dem Maß seines Verständnisses dabei zunächst an nichts weiter gedacht als an die Erhaltung des natürlichen, leiblichen Lebens. Denn für Ezechiel und noch lange Zeit nach ihm stand es allerdings auf dem Boden der alttestamentlichen Heilsökonomie so, daß das Leben im natürlichen Sinne des Wortes der Güter Höchstes war, freilich insofern es eine selige Gemeinschaft mit Gott einschloß bezw. ermöglichte. Allein eine tiefere Bedeutung hat das Leben doch auch für Ezechiel schon insofern, als ja die Verlängerung des Lebens die Teilnahme seines Inhabers an der neuen, herrlichen Zeit in sich schloß, als jeder von den Verbannten, der am Leben blieb, je länger er lebte, um so mehr bei sich selbst der Hoffnung gewiß wurde, daß er demnächst nach Jerusalem zurückgekehrt das Heil der Vollendungszeit mitgenießen werde, von dem ja, wie die früheren Propheten, so auch Ezechiel häufig gepredigt hat. Und die dem Propheten angedrohte Strafe kann in diesem Zusammenhang nur so gemeint gewesen sein, daß, falls durch seine Lässigkeit oder Feigheit auch nur ein einziges Menschenleben zu Grunde ginge, weil Gott den Menschen um seiner Sünde willen dahinraffte, er selber, der Prophet, von der Rückkehr ins heilige Land und dem Genuß des dort zu erwartenden Glücks endgültig ausgeschlossen sein würde (s. 13, 9). So ist es von vornherein für Ezechiel neben dem höchsten göttlichen Motiv, daß Jahwes Herrlichkeit in allem zu Ehren kommen müsse, das höchste menschliche Motiv, daß jeder Israelit lebe, d. h. an dem neuen, zukünftigen Heil teilhabe, was seiner ganzen prophetischen Thätigkeit ein hochideales Gepräge verleiht. Beide Motive, im Eingang des Buches mit Nachdruck vorangestellt, stehen hoch über all den anderen, die man in späteren Kapiteln je und je gesucht hat, und sie kehren auch noch oft genug im Verlauf des Buches wieder. Alle Strafe, alle Gerichtspredigt, alle Beschämung des Volkes,

---

Norm der göttlichen Gerechtigkeit die unbedingte Vergeltung, 3) die Auffassung der Gerechtigkeit als einer Summe einzelner Handlungen („Atomistik"), 4) als Hintergrund der Vergeltungstheorie die Eschatologie, 5) die Voraussetzung der Willensfreiheit des Menschen. Namentlich 2)—4) sind doch nur mit bedeutsamen Einschränkungen richtig, worüber sich auszusprechen im Folgenden Gelegenheit sich bietet.

die Ezechiel bis aufs äußerste getrieben hat, waren ihm nur Mittel zum Zweck, sollten, wie er selbst auch betont, dem Volk nur dies immer wieder zum Bewußtsein bringen, daß es ganz ohne sein Verdienst und ohne seine Würdigkeit von Gott erhalten geblieben sei und erhalten bleiben werde (6, 9 f.; 16, 54. 61. 63; 36, 32; 43, 10. 11). Mit seiner ganzen Wirksamkeit wollte der Prophet nichts mehr und nichts weniger als der Vorbereitung einer neuen Zeit und des Volkes auf eine neue Zeit dienen, wollte dazu behilflich sein, daß möglichst viele zur Teilnahme an dem bevorstehenden vollkommenen Heil bereitet würden. Im Hinblick darauf trug auch Ezechiel die Schmach und Schande, welche mit seinem prophetischen Beruf verbunden war, ließ von seiten Jahwes wie des Volkes alles über sich ergehen, was ihm zugedacht war. In diesem Licht will der ganze erste Hauptteil des Buches (Kap. 4 bis 32) betrachtet sein, der, obwohl für sich kein selbständiges Ganze und ohne den nachfolgenden zweiten Hauptteil unverständlich, doch ein beachtenswertes geschichtliches Zeugnis für die Richtigkeit der Bezeichnung „Haus Widerspenstigkeit" und für die unermüdete Treue und Aufopferung bildet, mit der der Prophet im Hinblick auf sein ihm vorgestecktes erhabenes Ziel seinen Dienst versehen hat.

III.

Noch im Jahre 593 trat Ezechiel sein Amt an. Es sah vorläufig nicht so aus, als wenn das Los der Verbannten definitiv entschieden wäre. Allgemein hofften sie auf eine baldige Befreiung aus dem Exil, auf eine glänzende Wiederherstellung der früheren Macht und Herrlichkeit des Reiches Juda. Ezechiel dachte darüber anders. Er sah den Untergang des Reiches und der heiligen Stadt vor Augen, er wußte durch den Geist Gottes aufs allergewisseste, daß das innere Verderben des Volkes und seiner Zustände unaufhaltsam zum äußersten, zur Ausrottung des Reiches und Volkstums dränge. Aber so lange dafür keine auch dem blöden Auge erkennbaren Vorzeichen vorhanden waren, durfte der Prophet nichts sagen. Es wäre ohne jeden Eindruck geblieben und mußte so bleiben, weil und so lange dafür alles Verständnis

fehlte. Daher war der Prophet längere Zeit stumm und trug die göttlichen Offenbarungen still bei sich, nur daß er sie in allerlei Symbolen anzudeuten wagte. Aber auch sie schienen entweder unverstanden zu bleiben oder ihm gar den Zugang zum Volk noch mehr zu erschweren. Gleichwohl rückte er, sonder Scheu vor der ihm drohenden Gefahr, immer freier mit der Sprache heraus, mögen auch die ausführlichen Predigten, die uns jetzt vorliegen, mehr freie schriftstellerische Bearbeitungen sein und gewiß größeren Umfang und deutlichere Ausdrucksweise aufweisen als die Reden in ihrem ursprünglichen Wortlaut. Darnach sind die verschiedentlichen Zeichen (Kap. 4. 5) zu beurteilen, welche Israels Schuld und Strafe, die Belagerung Jerusalems, die Vernichtung des Volkes bis auf einen ganz geringen Rest und die trostlose Lage im Exil zur Darstellung bringen sollen. Ohne Frage hat der Prophet die hier genannten Befehle ausgeführt und eben durch ihre Ausführung, nicht durch die Erzählung von ihrer angeblichen Ausführung, auf seine Volksgenossen Eindruck gemacht. Nur müssen wir uns hüten, die Ausdrücke zu pressen: Die 190 (so nach LXX richtig statt 390 Tage) bez. 40 Tage (4, 4—8) hat Ezechiel gewiß nicht ununterbrochen festgelegen, sondern dies Liegen braucht nicht auszuschließen, daß er zwischendurch allerlei notwendige Verrichtungen, Gänge und Geschäfte besorgte. Das ergiebt sich schon aus V. 9 ff., wonach er Speise und Trank nach genauer Vorschrift sich selber zu bereiten hatte. Nimmt man dazu 5, 1 ff., wonach der Prophet Haar und Bart völlig kahl scheeren soll, so ist vollkommen verständlich, warum er in dieser Zeit so lange, nämlich 190 + 40 = 230 Tage oder $7^1/_2$ Monate sich in seiner Wohnung verborgen hielt. Vielleicht hat daher, was die zeitliche Reihenfolge betrifft, 5, 1 ff. vor 4, 4 ff. gehört, und der Prophet hat aus stilistischen Gründen bei der schriftstellerischen Bearbeitung die zeitliche Reihenfolge verschoben, indem nämlich die vier hier erwähnten Zeichen nach dem Umfang des Abschnitts, der von ihnen berichtet, geordnet sind, das kürzeste vom Ziegelstein voransteht, das längste vom Scheeren des Haupthaares und Bartes den Schluß macht. Was nun Kap. 4. 5 in Bildern und kurzen Andeutungen gesagt hat,

das führt Kap. 6. 7 ohne Bild und Symbol und schonungslos aus, beschreibt die bisherigen Sünden Israels, die Strafen, die auf es fallen, im einzelnen: vor allem wird ihr Götzendienst mit allen seinen Greueln gerügt, die volle Verödung des Landes und Ausrottung oder Zerstreuung seiner Bewohner in Aussicht gestellt, wird in allen Farben ausgemalt, wie Schwert, Pest und Hunger wüten, wie das Volk rettungslos von Angst und Bangen umhergetrieben wird, kein Prophet, kein Priester, kein König ihnen Hilfe bringen kann, aber auch mit dieser Bedrohung die Aussicht auf ein besseres Volk in einer besseren Zukunft unmittelbar verknüpft (6, 9. 10), und gezeigt, wie die Übriggebliebenen ihr sündiges Thun bereuen, aufs tiefste verabscheuen werden.

Doch damit nicht genug: der Prophet führt uns sogar nach Jerusalem hin und beschreibt die Greuel, welche dort getrieben werden, und die Strafe, die dafür zu erwarten steht, in aller Ausführlichkeit. Zuerst in Kap. 8 den Götzendienst, wie er in voller Blüte prangt. Es war im Jahre 592 (der Inhalt der bisher gehaltenen Reden muß also in das Jahr der Berufung des Propheten 593 fallen), als Ezechiel in einer Vision am inneren Nordthor des Tempels zu Jerusalem wiederum die Herrlichkeit Jahwes erblickte und auf das vor dem Thor befindliche Eiferbild (סֵמֶל הַקִּנְאָה) aufmerksam gemacht wurde, d. i. auf die Aschera Manasses, von der 2 Chron. 33, 7. 15 erzählt. Ferner mußte er Zeuge des greulichen Bilderdienstes sein, den die Vornehmen in den Kammern der Vorhofgebäude trieben, Zeuge der Tammus-Adonis-Klage, welche die Weiber am äußeren Nordthor des Tempels hielten, Zeuge endlich des Sonnenkultus, welchem eine kleine Schar im inneren Vorhof hart am Eingang zum Heiligtum sich weihte. Im unmittelbaren Anschluß daran schaut Ezechiel das furchtbare Gericht, welches über die götzendienerischen Bewohner Jerusalems ergeht. Nur wenige werden verschont, die über das götzendienerische Wesen klagen und betrübt sind und darum auf Jahwes Befehl an der Stirne mit einem Sicherheitsmal bezeichnet werden: alle übrigen werden schonungslos niedergemetzelt, und selbst des Propheten Fürsprache vermag daran nichts zu ändern (Kap. 9). Derselbe Engel aber, der die zu

Verschonenden ausgesondert hat, muß, während die anderen in der Stadt würgend umherziehen, nunmehr aus dem Feuermeer unter dem göttlichen Thronwagen glühende Kohlen entnehmen und sie über Jerusalem ausstreuen, daß es in Feuersbrünsten zu Grunde gehe (Kap. 10) [1]). Die Hauptschuldigen, welche der Stadt zum Verderben sinnen und raten, die mit frevelhaftem Leichtsinn der Zukunft entgegenschauen und das Volk ihr entgegenführen, welche ihre Macht oft genug zu Justizmorden mißbraucht hatten, werden ganz besonders bedroht, nämlich daß sie nicht (wie sie wähnen) in Jerusalem bleiben, sondern mit Gewalt aus der Stadt entführt und erst an der Grenze Israels, d. h. im fremden Lande ihre wohlverdiente Strafe erleiden sollen. Und zum Zeichen, wie ernst es Jahwe meine, starb einer der Rädelsführer ganz unerwartet plötzlich, so daß Ezechiel selbst ang und bange wurde (Kap. 11, 1—13). Vor allem aber wird die Anmaßung gestraft, mit der sich die Leute zu Jerusalem über die Gola erhoben und

---

1) Dav. Heinr. Müller (a. a. O. S. 18 ff.) bemüht sich, die von Kap. 1 abweichende Beschreibung des Thronwagens in Kap. 10 zu erklären. Indes umsonst. Wenigstens ist seine Auffassung, wonach der Prophet seine erste Vision ohne jede Rücksicht auf alte Überlieferungen im Volk gestaltet, dies „im Volk Anstoß und in der Seele des Propheten Unruhe" hervorgerufen, daher er den Stier (in Erinnerung an die Anbetung des goldenen Kalbes) vom Thronwagen weggelassen und durch den Cherub ersetzt habe. Diese Auffassung ist unhaltbar, wenn doch Ezechiel sein Buch in einem Zuge geschrieben und dabei die von ihm früher gemachten Notizen mit Freiheit benutzt hat (s. S. 177 A.). Nicht minder ist die Erklärung der anderen Reihenfolge in der Beschreibung der beiden Thronwagen (Kap. 1 zuerst die Lebewesen, dann die Räder, darauf die Herrlichkeit Gottes „nach dem natürlichen Eindruck"; Kap. 10 zuerst der Thron, dann die Cherubim, dann die Räder, wieder der Situation entsprechend) wenig einleuchtend. Denn dem Einen ist dies, dem Anderen das der „natürliche Eindruck". Es wird nichts übrig bleiben, als bei verworrenem Textzustand auf eine Erklärung verzichten oder einräumen, daß der Prophet in Nebensachen völlig frei verfahren, weil es ihm auf den imposanten Gesamteindruck ankam, und die Abweichungen daher absichtslos eingeführt seien. Dagegen hat Müller u. E. treffend die Theorie der neueren Erklärer zurückgewiesen, wonach Gott im Norden wohne und von Norden nahe: sicher ist 9, 3 und 10, 4 der Cherub mit dem Thronwagen nicht identisch (vgl. a. a. O. S. 15 ff.).

sich selbst für das einzig=wahre Israel erklärten, während sie die Exilierten als von Jahwe verurteilt und abgethan ansahen: vielmehr werden die jetzt Verbannten einst in die Heimat zurückkehren, alle die Greuel des Götzendienstes, die jetzt noch dort gefunden werden, austilgen und mit neuem Sinn und Geist und Herz Jahwe dienen (14—21). Bisher war das Herz Israels wie steinhart, unempfänglich für alle Wohlthaten und Gebote Gottes, daß sie darauf gar nicht achteten, nicht hinhörten, daher auch in ihrem Wandel sich ganz und gar nicht darnach hielten. Bis auf den tiefsten Grund ihres verderbten Wesens geht Ezechiel zurück und sucht die Schuld alles Unheils nicht in äußerlichen Ursachen und Anlässen, in Verführungen und Verführern, sondern setzt eine radikale Umgestaltung der Menschen voraus, nämlich daß durch ein göttlich Wunder fortan die Herzen Israels fleischern, also weich und biegsam, d. h. empfänglich sein werden. Durch die gehäuften, furchtbaren Schicksalsschläge, die das Volk getroffen, so denkt der Prophet wohl, werden zwar nicht alle, aber einige aus dem Volk (V. 21) einen solchen Eindruck von der Majestät und Herrlichkeit Jahwes empfangen, daß sie sich ihm von ganzem Herzen zuwenden und ferner allein in dem leben, was er gelehrt und geboten hat, daß sie ihm allein dienen und einzig von seiner Hand alles Heil erwarten.

Nicht immer hat Ezechiel, wie hier, die Gola so gegen die Zurückgebliebenen zu Jerusalem in konträren Gegensatz gestellt, als sei hier lauter Nacht, dort nur Tag. Doch läßt sich im Hinblick auf das, was vorangegangen, was er in Kap. 8 (auch Kap. 9 ff.) geschaut, wohl verstehen, daß er das Greuelwesen, womit sonst auch die Gola sich versündigte, hier übersah. Wie wenig auch die Gola der Gegenwart den Normen Jahwes entsprach, solch entsetzliches, grobes und aller Jahwe=Verehrung ins Antlitz schlagendes offenkundiges heidnisches Wesen war hier doch unbekannt. Einen relativen Vorzug, aber nicht mehr als einen relativen hatte also die Gola; an anderen Stellen wie 3, 18 ff.; 14, 2 ff. 20; 33, 30 ff. wird er ja auch entschieden genug eingedämmt. Wir dürfen nicht übersehen, daß es Ezechiel hier ausschließlich mit Jerusalem zu thun hat und allein darnach seine



Rede einrichtet. Als Korrektiv, falls es eines solchen bedurfte, folgt gleich darauf in 12, 2 ff. die Wiederholung der Bezeichnung „Haus Widerspenstigkeit“ für das ganze Israel, für die Gola nicht minder als für die noch in Jerusalem wohnhaften Glieder des Volks. War doch auch schwerlich die Gola geneigt, die Verheißung ausschließlich für sich zu beanspruchen, während ihre Volksgenossen in der Heimat dem Untergang verfallen sein sollten. Nein, nach ihrer Meinung sollte der Staat und das Volkswesen Bestand haben, und sie wollten demnächst einfach wieder in ihre alten Verhältnisse zurückkehren. Daher muß Ezechiel nicht minder der Gola als der Jerusalemer Bevölkerung wegen es recht deutlich machen, und das thut er, indem er es drastisch zur Darstellung bringt, daß auch die in der Heimat noch zurückgelassenen Israeliten in die Verbannung wandern werden: mit seinem Reisegepäck beladen muß er vor den Augen seines Volkes fortwandern und damit das Los des zurückgebliebenen Israel versinnbildlichen, auch ihnen das ihnen bevorstehende traurige Los der Exilierten vor Augen malen (12, 1—20). Nachdrücklich fügt er noch hinzu, daß dem Spott der also Bedrohten, die reden, als wenn sich die Weissagungen Jahwes doch nicht erfüllten, sehr bald durch ihre Erfüllung ein böses Ende bereitet werden solle (V. 21—28).

Nunmehr geht Ezechiel gerade auf den letzten Punkt noch genauer ein. Nämlich das war eine Hauptschuld Israels, daß sie trotz aller prophetischen Weissagungen und göttlichen Bedrohungen gleichwohl im Ernst nicht an ihre Verwirklichung glauben wollten. Der völlige Untergang des bisherigen israelitischen Volkstums widersprach so sehr dem alten naiven Volksglauben, dem eingewurzelten Nationalbewußtsein, daß alle Fasern des natürlichen Wesens Israels sich dagegen sträubten, und Elemente genug sich fanden, die bis zum letzten Augenblick die Hoffnung auf Rettung festhielten, und auch anderen einzureden suchten. Dagegen mußte Ezechiel aufs ernsteste Zeugnis ablegen. Es ist derselbe Kampf, den Jeremia gegen diejenigen zu führen hatte, welche immerfort riefen: Heil, Heil, und war doch kein Heil! In dem Abschnitt Kap. 13—15 tritt Ezechiel mit großer

Gründlichkeit den Einwänden entgegen, die man nach 12, 21—28 gegen die Worte Jahwes erhob; bekämpft mit Schärfe den Widerstand, der sich gegen die Worte Jahwes richtete.

In Kap. 13 wendet er sich zunächst gegen die falschen Propheten. Ihnen, die Selbsterdachtes weissagen, nämlich was sie selber und die Leute gerne hören, aber nicht thatkräftig und schützend für das Volk eintreten, die immerfort lauter Heil predigen, und doch kam kein Heil, wird in Aussicht gestellt, daß sie aus dem Volksverbande Israels ausgeschlossen und in der heilsreichen Zukunft nicht im Lande wohnen sollen, weder am gegenwärtigen noch am zukünftigen Heil teilhaben werden (1—16). Noch schärfer werden die weiblichen Propheten angeredet, die für lumpige Preise jedermann das Beste, was immer begehrt wird, weissagen, die den Frommen viel zu leide gethan, die Gottlosen in ihrer Bosheit gestärkt haben: Israel soll von jenen frei werden (17—23). Die falschen Propheten pflegten auch unter denen, die zu ihnen kamen, keinen Unterschied zu machen, sie gaben gleicherweise allen Antwort, selbst den Götzendienern, während doch Jahwe es allen Propheten und bei Gelegenheit auch Ezechiel verboten hatte, sich mit den Abtrünnigen überhaupt einzulassen (20, 3), damit er sich nicht, wie die falschen Propheten es thaten, der Schuld des Fragestellers teilhaftig mache. Diesem ist gleich wie dem Propheten, der sich herbeiläßt ihm zu antworten, das Gericht Jahwes, die Austilgung, gewiß (14, 1—11). Gerade in den falschen Propheten und Prophetinnen, die statt der Verderbtheit zu wehren, sie fördern, statt Jahwes Willen einzuschärfen, ihn auf alle Weise vermehren, statt die Menschen zum Heil zu leiten, sie in den Abgrund bringen, gerade in ihnen wird offenbar, daß keinerlei Möglichkeit der Rettung mehr ist. Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, wenn nur ganz wenige Fromme bleiben, die dem Strafgericht Jahwes zu entgehen hoffen dürfen. Diese selbst aber haben so wenig Einfluß, daß wenn sie auch an Frömmigkeit Noah, Daniel und Hiob gleich wären, doch durch sie niemand bekehrt würde. Auf diesem kleinen Rest, der übrig bleibt, steht die Hoffnung der Zukunft, indem er vereint mit der Gola den Grundstock des neuen Volkes bilden werde (14, 12 bis

23) [1]. Trotz alledem bleibt's wahr, daß Israel einst zu hohen Dingen erlesen war, einer Edelrebe vergleichbar neben dem Reisig anderer Völker: dieser sein Vorzug aber ist jetzt dahin, dahin durch seine eigene Schuld (15). Und zwar ist diese Schuld seit Jahrhunderten angehäuft worden und trotz aller Liebesmühen Jahwes immer mehr angewachsen. Das führt der Prophet in einem Überblick über die Geschichte Jerusalems, der Repräsentantin des Volkes, aus, indem er die elende Lage des Volkes und die übergroße Barmherzigkeit Jahwes (16, 1—14), die Undankbarkeit Israels gegen Jahwe, verbunden mit fortwährender Hinneigung zu fremden Völkern und ihren Göttern in den ärgsten Greueln, und die vergeblichen Versuche Jahwes, durch Strafen das Volk zu bessern, nebeneinanderhält (15—34). Darauf droht er, daß ebendieselben Nachbarn, von denen Israel bisher in so sträflicher Weise sich abhängig gemacht hat, das Vernichtungsgericht, Schande und Untergang über sie bringen werden (35—42). Noch vergleicht

---

1) Die Stelle 14, 21—23 ist den meisten neueren Auslegern ein Dorn im Auge. Man findet hier auszusetzen, daß trotz des strengen Vergeltungsdogmas Ezechiels einige das Gericht überleben: denn es will in die übliche Auffassung jenes Dogmas nicht passen, daß diese Überlebenden als Exempel eines sündigen Wandels ein abschreckendes Beispiel für die anderen bieten. Vgl. Bertholets Ausführungen z. d. St. Aber nicht „der kühle Verstandesmensch" (Duhm) spricht hier, auch kann von einem „Loch in der Dogmatik" (Bertholet) keine Rede sein, sondern es ergiebt sich nur so viel, daß Gottes Heilsrat viel größer ist als der Menschen Gedanken, daß seine Gnade über der äußerlich gefaßten „Gerechtigkeit" steht. Es sind Überlebende aus der Katastrophe geblieben, die, wenn sie auch böse, so doch nicht unverbesserlich waren. Denn die Möglichkeit der Bekehrung auch solcher Leute, wenn sie auch an dieser Stelle gerade nicht in Aussicht genommen ist, hat der Prophet oft genug ins Auge gefaßt. Hier ward erst recht „erkannt, daß ich Jahwe bin", der auch aus argen Sündern Genossen des künftigen Reiches machte. Hoch über der Regel der Dogmatik stand Ezechiel allezeit die souveräne Gnade Gottes. Aus diesem Grunde ist dem Ezechiel die blasse Theorie niemals die höchste Regel, die Regel erleidet Ausnahmen, und Ezechiel ist sich dessen sehr wohl bewußt. Selbst Bertholet muß zu 21, 8 [„das Gericht rafft Gottlose und Gerechte hinweg"] schreiben: „Die Wirklichkeit vermochte über Hesekiel mehr als alle Theorie." Ähnlich steht es mit 22, 30, was auch niemandem einfallen wird zu pressen.

er die Sünden Jerusalems mit denen Samarias und Sodoms und charakterisiert Jerusalem als schlimmer denn sie beide (43—52); gleichwohl sollen aber alle drei zu ihrer früheren Herrlichkeit wiederhergestellt werden, insbesondere mit Jerusalem wird Jahwe nach dem Gericht einen ewigen Bund schließen, ein solch großes Wunder, daß es zunächst nichts als Scham und Beschämung in den Herzen erweckt (53—63) [1]. Dem Verhalten Israels, das es zu allen Zeiten bethätigt hat, entspricht auch die Gegenwart ganz und gar, und zumal der König Zedekia hat durch seine Treulosigkeit das Gericht über sich und sein Haus zusamt seinem Volk herausgefordert (Kap. 17). Unter dem Gleichnis vom Cedern-

1) Für die Gesamtauffassung des Propheten gilt unser Kapitel als charakteristisch. Man weist hin auf den Unterschied zwischen Ezechiel einerseits und Hosea, Jesaja, Jeremia anderseits: nach Hosea datiere Israels Sünde erst von dem Abfall zu Baal-Peor (9, 10); für Jesaja sei Jerusalem, bevor sie Hure wurde, eine Stadt voll Treue und Gerechtigkeit gewesen (1, 21—26); noch Jeremia kenne eine Zeit bräutlicher Liebe des Volkes zu Jahwe (2, 2); erst nach Ezechiel reiche Israels Sünde in seine Uranfänge (s. Bertholet zu Kap. 16). Smend meint, der Verfasser von Kap. 40—48 würde anders geurteilt haben, hätte er den Priesterkodex gekannt. Allein in den Schilderungen des Kap. 16 sind die Worte so wenig wie anderwärts zu pressen. Ezechiel sieht eben hier nur die eine Seite der Sache und hatte seinen Grund dazu und seinen Zweck dabei: er sieht auf Israels Seite die Sünde, ohne damit sagen zu wollen, daß hier nur Sünde gewesen sei. Kannte er doch selbstredend Mose und andere Fromme aller Zeiten; hatte er doch u. a. auch das Deuteronomium vor sich, woselbst von des Volkes Liebe zu Gott erzählt war (5, 20ff.; 6, 20ff.). Gewiß hat Ezechiel die Geschichte seinem „Dogma“ untergeordnet oder lieber sie im Lichte seines Dogmas betrachtet: aber, wie gesagt, höher als das Dogma steht ihm Gottes souveräne Gnade, die Israel trotz aller seiner Sünden von den Uranfängen an so weit gebracht hat und trotz allem auch noch weiter bringen will. Wie wenig buchstäblich der Prophet verstanden sein will, folgt schon aus 16, 3: denn dafür, daß Israels Vater ein Amoriter und seine Mutter eine Hethiterin war, läßt sich schlechterdings kein buchstäblicher Beweis bringen, die Kommentare verzichten durchweg auf Beibringung desselben. Bertholet sagt, gemeint sei damit „die religiöse Beschaffenheit“, und bemerkt zu V. 53, man dürfe sich „nicht verpflichtet glauben, alle Worte unseres Kapitels zu pressen“. Wenn doch die neuere Auslegung durchweg den letzteren Satz beherzigt hätte! Ob wohl Ezechiel, wenn er wirklich so schlecht von Israel dachte, wie man uns glauben machen will, im vorhergehenden Kap. (15) Israel mit einer „Edelrebe“ verglichen hätte?

wipfel, dem Weinstock und den beiden Adlern straft der Prophet den Abfall Zedekias von Babel, weil dieser nicht nur gegen Nebukadnezar untreu gewesen, sondern vor allem einen bei Jahwe geschworenen Eid gebrochen hat, und kündigt ihm an, daß sein Vertrauen auf Ägypten zu Schanden werden, und er nach Babel geführt werden solle (1—21). Wiederum aber schließt er mit der Verheißung, indem er im Bilde vom Cedernwipfel bleibt, daß einstmals die Herrschaft und Macht des davidischen Königshauses herrlich wiedergebracht solle werden, und Jahwe ein neues, schöneres Reich Israel schaffen wolle (22—24). In der Gegenwart dagegen ist so wenig Aussicht auf Besserung der Verhältnisse, daß vielmehr gleich dem Lose der beklagenswerten Könige Joahas und Jojachin, die beide in die Verbannung, der eine nach Ägypten, der andere nach Babel wandern mußten, sich das Schicksal auch Zedekias gestalten wird (Kap. 19).

In einer neuen, inhaltlich zusammengehörigen Gruppe von Weissagungen (Kap. 18, 20—24) faßt der Prophet wiederum die Sünden seines Volkes ins Auge, und das um so sorgfältiger und schärfer, je näher die Katastrophe rückte. Jetzt oder nie mußte ja Juda hören, worin seine Schuld bestand, und auf welchem Wege allein es Besserung und Heil erwarten dürfe. Indes mit der Aussicht, Juda werde jetzt hören, sah es traurig genug aus: mit frivoler Gesinnung ging die Mehrzahl der Zukunft entgegen und suchte durch leere Redensarten das eigene Schuldbewußtsein hinwegzuspotten. Doch je frivoler sie wurden, um so ernster und deutlicher redete Ezechiel. Er legte einen Katechismus vor, der an Einfachheit und Verständlichkeit nichts zu wünschen übrig ließ. Nicht, als wenn er in der Erfüllung der hier gestellten Forderungen die vollkommene Sittlichkeit erblickt hätte: der Prophet weiß recht gut, daß es im neuen Reich eine ganz andere Gesinnung, eine viel tiefer gegründete Regel des Verhaltens giebt (11, 19f.; 18, 31; 36, 26f.; 39, 29), vergißt auch dabei nicht, worauf es in der Gegenwart ankommt, nämlich auf ein Herz, das voll Dankbarkeit und Treue an Jahwe hängt (z. B. 16, 1ff.; 20, 4ff.). Allein einem so oberflächlichen und leichtsinnigen Geschlecht gegenüber, wie es Ezechiel vor sich hatte, war es unthun=

lich, immerfort die höchsten Motive religiös-sittlichen Lebens zu verwenden. Ihnen mußte einmal kurz und bündig angezeigt werden, in welch schreiendem Mißverhältnis ihr alltägliches Leben zu den aus dem Gesetz wohlbekannten Vorschriften stand. Das thut der Prophet in Kap. 18. Fortan soll niemand mehr die Verantwortung für sein eigenes Geschick auf andere abwälzen dürfen, wozu die Weisungen der Thora allerdings einen Schein des Rechts gaben (Ex. 20, 5. Deut. 5, 9). Aber schon die Nebeneinanderstellung von Deut. 5, 9 und 7, 10 hätte jeden, der es ehrlich meinte, eines Besseren belehren sollen, daß nämlich neben der Vererbung von Schuld und Strafe ebensowohl die persönliche Verantwortlichkeit ihre Wahrheit hat, daß im Leben beide nebeneinander zu Recht bestehen. Der einseitig verkehrten Hervorhebung jener gegenüber hat Ezechiel hier diese in den Vordergrund zu stellen (1—4). Folgende Forderungen stellt er auf und richtet sie ausdrücklich an das Individuum: 1) du sollst keinen Götzendienst treiben; 2) du sollst nicht Ehebruch oder unzüchtiges Wesen pflegen; 3) du sollst keine Gewaltthat verüben, sondern den Hungrigen speisen und den Nackten kleiden; 4) du sollst keine Zinsen fordern, sondern auf Gerechtigkeit, d. i. das Wohlergehen deines Nächsten bedacht sein. Diese Forderungen werden einzeln herausgehoben, im übrigen gilt ganz allgemein, nach allen Geboten und Satzungen Jahwes sich richten. Wer so für seine eigene Person sich hält, der wird am Leben bleiben (V. 5—9), d. h. nicht bloß: er wird bei der bevorstehenden Invasion der Chaldäer mit dem Leben davonkommen, sondern nach früheren Stellen (s. 13, 6. 9): er wird sein Leben durchbringen bis zur herrlichen Zukunft Israels, er wird an der neuen Zeit des Heils Anteil haben. Doch nur für seine eigene Person: selbst sein Sohn wird die Anwartschaft darauf nicht durch den Vater und dessen Frömmigkeit erlangen (10—15). Umgekehrt wird auch, so wenig ein gottloser Sohn von des Vaters Frömmigkeit Gewinn hat, der fromme Sohn unter des Vaters Gottlosigkeit nicht zu leiden haben (14—18). Nach den vorangegangenen konkreten Beispielen wird das nochmals in allgemeinen Sentenzen wiederholt (19. 20) und hinzugefügt, daß auch selbst des Gottlosen oder Frommen

Geschick nicht unwiderruflich ist, vielmehr der Gottlose durch Bekehrung zur Frömmigkeit oder der Fromme durch Wendung zur Gottlosigkeit sein ihm bevorstehendes Los ins Gegenteil verkehren kann (21 f. 24): Gott aber will bloß jene, nicht diese Änderung (23). Ob sein Verfahren noch so seltsam erscheint und Widerspruch herausfordert, weil es einem bisher einseitig herausgekehrten Stück des populären Glaubens Israels widerspricht, dennoch ist es so gut und recht (25—29) und giebt der Mahnung rechten Nachdruck, daß jeder einzelne sich zu Jahwe bekehre, was eben Jahwes höchstes Wohlgefallen ist (30—32). Hier ist also das Individualprinzip streng durchgeführt, und die Ankündigung, daß nur einzelne dem Strafgericht entgehen werden, dem Anschein der Willkürlichkeit entnommen und auf das rechte Maß zurückgeführt. Es lag in jedes einzelnen Hand, ob er zu diesen wenigen gehören wollte. Das ist keineswegs eine äußerliche mechanische Auffassung der Vergeltung: wer sie darin findet, thut es auf Grund einer falschen Auslegung. Wenn es sich bloß darum handelte, daß die Frommen beim Untergang Jerusalems mit dem Leben davonkommen sollen, dann wäre jener Vorwurf begründet. Aber erstlich kann Ezechiel unmöglich so kurzsichtig gewesen sein, das anzunehmen: wie oft gewiß hatte er es schon erlebt, daß auch Fromme plötzlich sterben, daß auch relativ unschuldige Könige, wie Joahas und Jojachin, von einem harten Lose betroffen wurden. Obendrein sagt er selbst (21, 8. 9) ausdrücklich, daß Fromme und Gottlose in Jahwes Gericht umkommen. Nein, Leben ist unserem Propheten das Heil in Jahwes Namen, das Wohlergehen und die Teilnahme an der Herrlichkeit des messianischen Reichs. Es ist doch wie eine Ahnung von etwas Höherem, wenn in diesem Zusammenhang das Leben so deutlich hervorgehoben und als Summa des göttlichen Lohns gefaßt wird.

Freilich mehr auch nicht als eine Ahnung. Denn soweit waren Ezechiels Zeitgenossen noch lange nicht, daß sie für diese Ahnung empfänglich gewesen wären, und sie zur klaren Erkenntnis geworden wäre. Im Gegenteil: aus der Höhe der Zukunftshoffnungen in die reale Gegenwart zurückgekehrt, muß Ezechiel immer nur klagen und Israels Sündenprediger sein. In Kap. 20

ist uns eine Strafpredigt aufbewahrt, die, wie früher eine gegen den Götzendienst der Zurückgebliebenen (Kap. 8), nunmehr gegen den Götzendienst der Verbannten sich richtet. Wieder muß er diesen, wie 14, 1 ff. vorhalten, daß Jahwe sich von Götzendienern nicht befragen lasse, ihnen keine Antwort erteilt (1—3). Statt des erhofften und erbetenen Bescheides bekommen die Fragesteller vielmehr aus des Propheten Mund im Auftrage Gottes ausführlich zu hören, was Gott an ihnen auszusetzen habe, warum er sie jetzt verwerfe, wann und unter welchen Bedingungen er sie wieder zulassen und begnadigen werde. So ist jeder bedeutsame Moment in seinem prophetischen Amtsleben Ezechiel Anlaß geworden, den ganzen Ratschluß Jahwes über sein Volk zur Vernichtung wie zum Heil darzulegen, ähnlich wie es schon Kap. 11. 16. 17 geschah. Wie in Kap. 16 führt hier der Prophet die Geschichte Israels von Anbeginn an kurz aus, um immerfort Jahwes Heilsabsichten in Wohlthat und Geduld und des Volkes widerspenstigen Sinn gegeneinander zu halten (4—29) [1]. Der Besitz des Landes Kanaan als eines kostbaren Juwels (V. 7. 15) und dazu die Satzungen alle, namentlich die Sabbate (12. 20) waren von Jahwe dazu gegeben, damit Israel Leben, d. i. alles Heil, lauter Wohlsein empfange: beides verderben sie, jenes durch ihren immerwährenden Götzendienst, dieses durch alle ihre Übertretungen. Wie oft aber auch Gott daran gedacht hat, Israel zur Strafe dafür auszurotten (V. 8 f. 13 f. 21 f.): er hat es immer wieder unterlassen, nicht um Israels willen, sondern um sein selbst willen, damit nicht sein Name entweiht werde, d. i. damit sein Werk des Heils Bestand hätte [2]. Gleichwohl aber hat Jahwe

1) Ohne jede Spur von Beweis behauptet Bertholet zu V. 7, daß der hier erwähnte Götzendienst Israels in Ägypten bloß Rückschluß aus der ägyptischen Bedrückung gewesen, also aus dem Dogma gefolgert sei, ebenso wie 16, 27. Aber warum will man hier nicht auch einmal eine Quelle reden lassen, wenn sie redet? Alle Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, daß Ezechiel mit dieser Behauptung recht hat. — Ebenso heißt es Ezechiel eine große Beschränktheit zutrauen, wenn man ihm (V. 25) die Meinung beilegt, daß Jahwe wirklich das Kinderopfer geboten habe, vielleicht weil er Ex. 22, 28 mißverstand (s. o.).

2) Denn das ist Jahwes letztes Motiv, nicht, wie es nach Stellen wie

schon von Anbeginn vorhergesehen, daß sie, wenn sie und weil sie von ihrem bösen Hang nicht lassen würden, zur Strafe aus ihrem schönsten Besitz, dem Lande Kanaan, verjagt und in alle Länder zerstreut werden würden (23 f.). Mit bitterer Ironie fügt der Prophet hinzu, daß Jahwe selbst ihnen unheilige Satzungen, wie die Opferung der Erstgeborenen, auferlegt habe (25 f.), und aus gar ärgerlicher, gereizter Stimmung heraus tadelt er ihren mit Unzucht aller Art verbundenen Götzendienst auf den Höhen (27—29). Dieser Weise des Israels der Vergangenheit entspricht aufs genaueste die Gegenwart, darum soll jetzt das Gericht, das längst gedrohte, angehen: losgerissen von dem heiligen Boden Kanaans, besonders in die Wüste geführt, werden sie von Jahwe ihre Strafe empfangen (30—36). Daß es Ezechiel hier nur auf den Umschwung der Dinge selbst, auf die Katastrophe allein ankommt, erhellt besonders deutlich daraus, daß der Königstitel Jahwes in Kap. 33 ausschließlich auf seine Eigenschaft als Richter und Rächer der Sünden Israels bezogen wird: einzig die souveräne Macht, mit der er die Schuldigen auf den Richtplatz führt und im Gericht mit ihnen verfährt, kennzeichnet hier die Königseigenschaft Jahwes. Daß Ezechiel mehr vom Königtum Jahwes gewußt hat als dies, unterliegt kaum einem Zweifel. Doch hier kam es auf nichts weiter an als darauf, wie in dem hier gerade in Betracht kommenden Augenblick sich Jahwes Königtum darstellte. Gleichwohl ist es bezeichnend, daß der Prophet an anderen Stellen, namentlich wo es die Heilswirksamkeit Jahwes zu beschreiben gilt, den Königsnamen nicht zur Anwendung bringt. Es liegt nahe, daran zu denken, daß ihm in damaliger Zeit der große, mächtige König von Babel vorschwebte, als dessen der Welt am meisten in die Augen fallende Eigenschaft sein Verfahren mit fremden Völkern gelten mußte, die er aus ihren Stammlanden entführte und in andere Gegenden verpflanzte, wo sie viel zu ent-

---

36, 20 scheinen könnte, die Furcht vor dem Spott der Heiden über seine Ohnmacht. Darin steht Jahwes Ehre, daß er sein Volk zum Ziel des Heils führt, weil er dies verheißen hat, und seine Schande darin, wenn es scheint, wenigstens in den Augen der Völker, als ob er sein Ziel nicht erreichen werde.

behren und viel zu leiden hatten, also wirklich im Gericht, in der Strafe drin standen. Noch ist der König Jahwe nicht in die neue Zeit hineingezogen, aber er steht doch schon auf der Grenze von Gegenwart und Zukunft; nur eines kleinen Schrittes bedarf es, um ihn zum König im Zukunftsreich zu machen. Er sondert die Abtrünnigen aus, die nie wieder ins Land Kanaan zurückkehren dürfen (37 f.). Die anderen aber verbrennen ihre Götzen und kommen wieder in die Heimat, wo sie auf dem heiligen Berge fortan ausschließlich Jahwe ihre Opfer nach seinem Wohlgefallen darbringen (41). Nur mit Entsetzen werden sie alsdann an die Vergangenheit und ihre Sünden in derselben sich erinnern und eben in der schönen Gegenwart die guten, gnädigen Absichten Jahwes zu ihrem Heil dankbar erkennen (42—44). Wie das ganze Kapitel überhaupt, so erinnert der Schluß deutlich an Kap. 16. Dort war Beschämung der erste Eindruck, den die Erneuerung ihres Heilsstandes auf die Empfänger macht; hier mehr als das, sogar Ekel über die begangenen Sünden, also ein noch tieferes Gefühl der Unwürdigkeit als dort. Dabei dürfen wir aber nicht außer acht lassen, daß dies nur den ersten Eindruck wiedergiebt, nicht die bleibende Grundstimmung des erneuerten Volkes. Alle in jener Richtung gezogenen Schlußfolgerungen, als ob Ezechiel lediglich ein immerdar bußfertig zerknirschtes Volk in der zukünftigen Heilszeit vorstelle, sind hinfällig.

Doch was auch Echeziel bisher gepredigt haben mochte, ob er noch so deutlich die Sünden Israels rügte, das Strafgericht Jahwes in Aussicht stellte und im Anschluß daran die neue Zeit des Heils ankündigte: es blieb alles ohne nachhaltigen Eindruck. Die begangenen Sünden nahm man nicht genau, einer neuen Heilszeit war man nicht bedürftig, daher gingen auch die Reden von dem sicher und dicht bevorstehenden Strafgericht an den Ohren und Herzen der Zuhörer vorüber (vgl. 21, 5). Daher versucht jetzt der Prophet mit Beiseitelassung der bisherigen Einleitung, die von den Sünden des Volkes handelte, und ohne das Heil der Zukunft, das früher den Beschluß seiner Reden bildete, hinzuzunehmen, in möglichst grausigen Farben das Gericht Jahwes über

Jerusalem zu malen, um vielleicht auf diesem Weg die Gemüter zu packen und ihre Empfänglichkeit zu wecken. So macht er es in Kap. 21, wo er das Schwert Jahwes, das zur Rache einherfährt, in der Hand des Königs von Babel befindlich, und sein wütendes Schlachten beschreibt, das Jerusalem und zumal seinen gottlosen König trifft. Nur in ganz kurzer Andeutung wird in V. 32 der zukünftige König aus Davids Geschlecht erwähnt. Am Schluß werden die Ammoniter besonders gerügt und bedroht (32 ff.), ohne daß der Grund, warum es in diesem Zusammenhang geschieht, recht klar wird. Wir dürfen vermuten, daß sie wohl irgendwelchen besonders groben Frevel auch gegen Israel verübt hatten.

Noch bei einer anderen Gelegenheit hat Ezechiel (ähnlich wie in Kap. 18) die Sünden seines Volkes spezialisiert und im Anschluß daran das Gericht gedroht (Kap. 22). Es wird vornehmlich der Götzendienst hart gestraft, und gerügt, daß Jahwes Heiligtümer nicht aufgesucht und seine Sabbate nicht beachtet werden, es wird dagegen geeifert, daß in Jerusalem viel Blut vergossen worden ist, und zwar im Zusammenhang mit dem Götzendienst: es muß sich um Ermordung von Anhängern Jahwes handeln. Das alles ist auch schon seit langer Zeit geschehen. Ferner straft der Prophet pietätloses Verhalten gegen die Eltern, allerlei Fälle der üblichen greulichen Unzucht, Gewaltthat gegen Fremdlinge, Witwen und Waisen, gegen den Nächsten überhaupt, wie sie in Übervorteilung und Zinsnehmen kund werde (1—12. 29). In den Mordthaten haben nicht nur die Fürsten Israels, die Großen und Mächtigen im Lande, sich hervorgethan (V. 6. 27), nein selbst die (falschen) Propheten verfahren wie Mörder und Diebe, indem sie treue Jahwediener zu Tode bringen und ihr Hab und Gut sich aneignen. Ja, sie stärken andere Leute, besonders die Fürsten, in ihren bösen Thaten, indem sie sie gutheißen, und sogar mit dem Namen Jahwes decken, der sie geboten habe. Die Priester ebenfalls sind pflichtvergessene Leute, die nicht einmal auf die Erfüllung ihrer elementarsten Pflichten bedacht sind, über den Unterschied von rein und unrein keine Belehrung geben, die nicht einmal selber die Sabbate halten, deren Feier sie doch dem Volk

einschärfen sollten (V. 26). Kurz: keiner ist im ganzen Lande, der (durch seine Frömmigkeit) schützend vor die verderbte Masse des Volks träte und das Gericht Jahwes abwenden könnte (V. 30). Daher ist das Gericht unausbleiblich und muß ganz radikal sein (13—16. 17—22. 31).

Öfter hat Ezechiel die Vergangenheit Israels zu einem Bußspiegel für das Geschlecht der Gegenwart gemacht, so in Kap. 16. 20. Ähnlich verfährt er in Kap. 23. Hier stellt er jene unter dem Gesichtspunkt dar, daß Israel von jeher mit fremden Völkern Verkehr gepflogen und auf sie und ihre Götter statt auf Jahwe sein Vertrauen und seine Hoffnung gesetzt habe. Als solche fremde Völker werden die Ägypter von der ältesten Zeit an, für die spätere die Assyrer und Babylonier samt ihren Bundesgenossen genannt. In diesem Punkt sind sich beide Schwestern, Samaria (Ohola) und Jerusalem (Oholiba) allezeit gleich gewesen. Letztere hat sich übrigens durch das Schicksal ihrer älteren Schwester keineswegs warnen lassen, sondern ihren Götzendienst und die damit verbundene Unzucht immer ärger getrieben. Zur Strafe dafür werden ihre früheren Buhlen, Ägypten, Assur und Babel, und die anderen alle anrücken und Jerusalem mißhandeln und ihr einen schändlichen Garaus machen (1—35). Ganz besonders wird noch die mit dem Liebäugeln zu fremden Völkern und mit ihrem Götzendienst verbundene Unzucht gerügt: durch derartige Unzucht wurde Jerusalem zur Opferung der eigenen Kinder sowie zur Entweihung der Sabbate veranlaßt, und erdreistete sich gleichwohl, das Heiligtum Jahwes zu betreten (36—44). Dafür soll sie aber als Ehebrecherin gesteinigt, niedergemetzelt, und ihre Häuser sollen verbrannt werden, eine exemplarische Züchtigung zur Warnung für andere unzüchtige Weiber (45—49).

Endlich hat der Prophet auch die Zerstörung Jerusalems selbst mit seiner Predigt und seinen symbolischen Handlungen begleitet (Kap. 24). An dem Tage, als Nebukadnezar die Belagerung Jerusalems eröffnete, hat er unter dem Bilde eines vom Rost angefressenen Topfes, unter dem Feuer brannte, um das darin befindliche Fleisch zum Kochen zu bringen, die Stadt Jerusalem, an der so viel unschuldiges Blut klebte, und in der ein von Jahwe

erwähltes, so edles Volk wohnte, dargestellt, wie sie jetzt vom Feuer der kriegerischen Macht des babylonischen Königs zerstört wurde (1—14). So grausam aber das Geschick Jerusalems war, eben darum kam es der Gola unerwartet. Wie diese die Nachricht aufnehmen würde, mußte der Prophet im voraus zur Darstellung bringen: darum mußte er sogar den Tod seiner Ehefrau, der gerade in jene Zeit der Belagerung fiel, unbetrauert lassen und alle äußeren Abzeichen des Schmerzes meiden. So plötzlich und wider alles Erwarten kam den Verbannten die Kunde von Jerusalems Zerstörung: einen so tiefen, ja überwältigenden Eindruck machte sie, daß die Empfänger wie zu Boden geschmettert zunächst kein Wort hervorbringen konnten, und sie von nun an — das war wenigstens des Propheten feste Hoffnung — dem göttlichen Wort wohl willig Gehör leihen würden (15—27).

IV.

Ehe uns aber nun die Weissagungen des Propheten, die er nach der Zerstörung Jerusalems geredet hat, mitgeteilt werden, sind in einem besonderen Abschnitt die Aussprüche gegen die benachbarten Heidenvölker zusammengestellt (Kap. 25—32). Nachdem Jerusalem und das Volk Juda im Gericht Jahwes ihren Untergang gefunden, werden auch die anderen Völker alle nicht verschont bleiben, denn auch sie haben Jahwes Gericht reichlich verdient. Daher folgt diese Sammlung von Orakeln wider die heidnischen Völker am Schluß des ersten Hauptteils, der das Israel der Gegenwart betrifft. Anderseits: ehe das Israel der Zukunft in seiner Heimat wieder die Tage eines neuen Heils zu genießen anfängt, muß den feindlichen Nachbarn allzumal gewehrt sein, daß sie das Glück Israels nicht stören. Sechs Feinde werden aufgezählt, und ihnen das Gericht, ja die Vernichtung durch Jahwe angedroht: Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus-Sidon und Ägypten. Während die übrigen Völker kurz abgehandelt werden, hält sich Ezechiel am eingehendsten bei Tyrus und Ägypten auf, nicht als den Feinden, von denen am meisten Unheil über Israel gekommen war (wenigstens wird das nirgends betont), sondern als die durch ihr hochmütiges, gewaltthätiges Gebahren

am meisten Jahwes Ehre verletzt hatten [1]). Daß Ezechiel hierbei Babel gar nicht zu berücksichtigen scheint, erklärt sich daraus, daß er, selber ein Einwohner des babylonischen Landes, für sich und sein Volk Nachteile von seiten der Herren des Landes befürchten zu müssen meinte, wenn er Babel unmittelbar und öffentlich bedrohte. Denn sagt man gleich: er hätte wohl Mittel und Wege gewußt, seine Weissagungen geheim zu halten und sie doch durch seine Anhänger auf die Nachwelt zu bringen, zumal ja auch andere Propheten zu seiner Zeit gegen Babel geweissagt haben Jes. 13. 21. 40—55. Jer. 50), so vergißt man, daß er doch in wesentlich anderer Lage war als jene. Sind sie uns selbst dem Namen nach unbekannt und haben ihre Schriften von vornherein anonym ausgehen lassen, so daß ihre Person schwerlich zu fassen war, so war unser Prophet dagegen eine öffentliche und viel angefochtene Persönlichkeit, die alle Ursache hatte, mit Drohungen gegen Babel recht vorsichtig zu sein. Oder, so sagt man, der Prophet mag in Babel so sehr und ausschließlich den Vollstrecker des Gerichts über sein Volk gesehen und solche Achtung vor Babels Macht und seiner Bedeutung als Strafrute in der Hand Gottes für die Völkerwelt gehabt haben, daß er es nicht wie die anderen von ihm unterworfenen Völkern dem Gericht

---

1) Es ist nicht richtig zu meinen, daß Jahwes Ehre lediglich an Israels Wohlergehen orientiert werde. Sondern auch Ezechiel weiß, daß die Völker alle in einem unmittelbaren, wenn auch mehr negativen Verhältnis zu Jahwe stehen, so gut wie Jesaja, der von einer Verschuldung der Völker durch ihr frevelhaftes Gebahren weiß, wenn sich dies nicht gegen Israel richtete (vgl. Jes. 10, 30f.). So wenig die früheren Propheten einschließlich Jeremias die Völkerwelt nur um Israels willen in den Kreis ihrer Weissagungen hineingezogen hatten, nämlich um in ihrem Gericht und in ihrem Segen Israels Glück und Machtstellung zu begründen und zu erhöhen, so wenig macht Ezechiel durchweg Israel zum höchsten Gesichtspunkt seiner Zukunftshoffnungen, sondern Jahwes Ehre und Verherrlichung und erst in ihr oder gar unter ihr Israels Macht und Herrschaft. „Sie sollen erkennen, daß ich Jahwe bin“: das ist wie in den übrigen Weissagungen, so auch in diesen wider die auswärtigen Völker gerichteten, der stetig wiederkehrende Refrain. Israel selbst wird mehr nur als Anlaß des Gerichts Jahwes angesehen, während der letzte Zweck die Machtstellung Jahwes ist, die allerdings (wenn auch mitunter auf Umwegen) schließlich wieder Israel zu gute kommt.

Jahwes unterstellen mochte: allein das will doch wieder nicht stimmen zu der Stellung, die für ihn wie für alle Propheten das Volk Israel einnimmt, und gerade im babylonischen Lande selbst, wenn irgendwo, mußten einem Manne wie Ezechiel die Augen darüber aufgehen, daß Babel in erster Linie reif zum Gericht sei. An dieser Einsicht konnte ihn selbst der Umstand nicht hindern, daß er etwa im Sinne von Jer. 29, 7, einer gewiß auch ihm bekannten Stelle, es für unrecht gehalten hätte, gegen das Land, dessen allerdings unerwünschte Gastfreundschaft er mit einem Teil seines Volkes genoß, offene Drohungen auszusprechen. Wendet man aber ein, daß diese damals wenigstens den Wahn der Gola von einer baldigen Rückkehr nach Kanaan und der damit zusammenhängenden Erneuerung ihrer Machtstellung in der Welt zu ihrem eigenen Verderben genährt hätten, so kann man dasselbe gegen alle und jede Verheißung einwenden, deren doch recht zahlreiche sich in seinem Werk finden. Das Nähere zu der Frage, ob Babel nicht doch und wo und wie es bedroht sei, sparen wir zu Kap. 38. 39 auf.

Zuerst wird Ammon bedroht, und zwar muß dies Wort bald nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein: wegen seiner bei diesem Anlaß geäußerten Schadenfreude soll Ammon (von den Babyloniern?) mit Stumpf und Stil ausgerottet werden (25, 1—7). Aus dem gleichen Grunde wird Moab das Gericht in Aussicht gestellt, dem Wortlaut des Textes nach freilich so, daß von einer gänzlichen Ausrottung keine Rede ist, sondern bloß die Vernichtung seiner nationalen Selbständigkeit in Aussicht genommen wird (8—11) [1]). Edom dagegen hat als Bundesgenosse Babels thatkräftig zum Untergang Judas mitgewirkt, daher soll

1) Es ist indes mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß V. 10b statt בני עמון vielmehr בני מואב zu lesen ist. Es lag nahe, daß ein Abschreiber nach בני עמון V. 10a dieselben Worte V. 10b wiederholte. Dagegen, da Ammon in V. 1—7 eigentlich abgethan ist, so erwartet man hier eigentlich: בני מואב. Es fehlte sonst auch gerade hier mit Bezug auf Moab der Gedanke, den sonst die anderen Orakel in diesem Zusammenhang (über Ammon, Edom, Philistäa) bringen, daß das feindliche Volk gänzlich vernichtet werden soll (V. 7. 13. 16).

sein Land zur Wüstenei gemacht werden. Und zwar soll Israel (offenbar das erneuerte Israel, das dereinst wieder in seine Heimat zurückgekehrt ist und ein neues herrliches Reich inne hat) der Urheber jener Verwüstung sein (auch hier folgt, daß der Prophet diese Weissagungen erst gewisse Zeit nach der Zerstörung Jerusalems aufgeschrieben hat) und selbst die Rache an Edom ausüben, um Jahwes Zorn zur Ausführung zu bringen (12—14). Man sieht, daß nach Ezechiel auch im Israel der Zukunft Kriege, Mord und Blutvergießen nicht aufhören, und zum mindesten die Begründung des neuen Reiches Israel keineswegs für die auswärtigen Völker Heil und Segen, sondern Grimm und Vernichtung bringen wird. Es liegt überhaupt die Annahme nahe, daß auch die Vernichtungskriege gegen Ammon, Moab und Philistäa Israel zugeschrieben werden, obwohl das bei Ezechiel nicht mit Sicherheit festzustellen ist, und er wahrscheinlich doch bei großen Staaten wie Phönizien mit seiner Feste Tyrus und Ägypten an die Babylonier als Vollstrecker der Rache Jahwes gedacht hat. — Den Philistern endlich wird aus demselben Grunde wie Edom die Ausrottung (zugleich mit den Bewohnern des Stammlandes Kreta) angedroht. Ob auch diese That von Ezechiel Juda zugedacht ist, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls lag ihm nicht so sehr daran, ob Israel oder wer sonst an den feindlichen Völkern die Rache vollstrecken werde, sondern daß die Rache nur vollzogen würde und zwar zur Ehre Jahwes, das stand ihm im Vordergrund.

Ganz anders als gegen die bisher genannten kleineren Staaten tritt Ezechiel gegen Tyrus (26, 1—28, 19; 29, 17—21) und Sidon (28, 20—26) auf. Auch diese beiden Städte haben sich des Falls Jerusalem gefreut (26, 2; 28, 24). Aber hier kommen die Feinde, namentlich Tyrus, mindestens ebenso sehr um ihrer selbst willen, in Betracht, Tyrus wohl, weil es durch Übermut und Rücksichtslosigkeit gegen seine ärmeren und schwächeren Nachbarn sich allgemein verhaßt gemacht hatte. Nur so erklärt sich, daß Ezechiel so eingehend ihre jetzige Pracht und ihren bevorstehenden Untergang darstellt [1]). Auch hier wird ausdrücklich die

1) Die Gründe, mit denen man neuerdings die Echtheit von 27, 9b bis

völlige Ausrottung von Tyrus und seinem ganzen Anhang in Aussicht genommen (26, 3—6), und diese Drohung im Unterschied von den vorangegangenen dahin verschärft, daß eine Wiederherstellung für alle Zeiten ausgeschlossen sein soll (14, 19—21). Und zwar wird die Zerstörung sofort, im unmittelbaren Anschluß an Jerusalems Zerstörung, durch Nebukadnezar geschehen (7—14). Zittern und Entsetzen werden sich ob der Kunde davon bei allen ringsum wohnenden mächtigen Völkern verbreiten (15—18). Um das zu illustrieren, besingt der Prophet in einem Klagelied die frühere Herrlichkeit und den baldigen Untergang von Tyrus (Kap. 27). Er beschreibt ihre schöne Lage und ihren großen Besitzstand, den sie durch ihren Welthandel erworben hat (1—25), den plötzlichen Verlust aller dieser Vorzüge bei ihrem Untergang, über den die Bewohner der Erde teils schaudern, teils höhnen (26—36). Besonders der König von Tyrus wird noch persönlich angeredet ob seines Hochmuts, seines unredlichen Handelsbetriebes und seiner Selbstvergötterung, und ihm ein grausiges Gericht in Aussicht gestellt, das ihn und sein Geschlecht für alle Zeiten ausrotte (Kap. 28). Es kam indessen anders, als Ezechiel hier verkündigt: Nebukadnezars Belagerung führte zu keinem Ergebnis, nach 13 Jahren mußte er von Tyrus abziehen. Es scheint nicht, als wenn nach Ezechiels Meinung die Weissagung dadurch hinfällig geworden sein sollte. Weder wird von einem diesbezüglichen Spott des Volkes Israel geredet, noch hat der Prophet irgend eins von seinen Worten zurückgenommen. Der Zusatz, den er später gemacht, hat keineswegs zum Ziel, die Ehre Jahwes wiederherzustellen, als ob sie Schaden gelitten hätte, oder die Gemüter in Israel zu beruhigen, als ob hier Zweifel wach geworden wären.

25a bestritten hat, scheinen wenig stichhaltig. So dichterisch feinfühlig wird Ezechiel schwerlich gewesen sein, daß er seine Allegorie, in welcher seine schriftstellerische Kunst glänzt (V. 3—9a; 25b—36), wiederum aus schriftstellerischen Gründen sollte unterbrochen haben, vielleicht auch durch einen späteren Zusatz. Es ist sogar ein Zeichen für die Sorgfalt, mit der er verfährt, daß er nach so langer Unterbrechung gleichwohl in demselben Bilde beharrt. Der Qina-Rythmus, welcher in der vermeintlich echten Allegorie stecken soll, ist doch hier, wie sonst manchmal, von etwas zweifelhaftem Charakter.

Nein, eigentümlicherweise steht für Ezechiel Nebukadnezar im Mittelpunkt des Interesses: damit er nicht vergeblich seine schwere dreizehnjährige Arbeit vor Tyrus gethan habe, soll er Ägypten erobern, und sein Heer wird die Reichtümer Ägyptens als Beute fortschleppen (29, 17—20). Wenn dann neben anderen Feinden auch Ägypten abgethan ist, dann soll Israel wieder durch einen neuen König zu Macht und Herrlichkeit gelangen und wird alsdann willig sein, auf des Propheten Worte zu hören (21). In ähnlicher Weise wird an den Spruch über Sidon ein Verheißungswort für Israel angeschlossen: nachdem nämlich auch ihm wie Tyrus und den anderen auswärtigen Völkern ein furchtbar grausames Vernichtungsgericht in Aussicht gestellt ist (28, 20—23), fährt der Prophet, gleichsam um einen Abschluß von Kap. 25—28 zu machen, fort, daß von allen Nachbarn ringsum (Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus, Sidon) hinfort keiner Israel noch zum Schaden sein solle (24); vielmehr will Jahwe Israel aus seiner Zerstreuung sammeln und wieder im heiligen Lande wohnen lassen (25), sie werden wohnen in voller Sicherheit und allem Wohlstand, während die Völker ringsum unter Jahwes Gericht stehen (26).

Am ausführlichsten endlich wird der Erbfeind Ägypten bedroht (Kap. 29—32). Zuerst wird das Land und sein König gescholten wegen seiner Selbstüberhebung und seines Wankelmuts, der Israel so viel geschadet hat: darum soll Ägypten wüste werden und zwar auf geraume Zeit, während seine Bewohner in alle Länder zerstreut sind (1—12). Danach sollen sie gesammelt werden und wieder ein ganz kleines, ohnmächtiges Reich in Oberägypten bilden, das keine Gefahr für Israel in sich schließen kann (13—16). Der Untergang Ägyptens, die entscheidenden Kämpfe, die Nebukadnezar auf seinem Boden führt und gewinnt, werden des Näheren ausgemalt (30, 1—19). Nachdem der erste Schlag geführt, giebt es für Ägypten keine Rettung mehr, sondern Schlag auf Schlag vollzieht sich alles, was Jahwe Ägypten und seinen Bewohnern angedroht (20—26). Unter dem Bilde einer Ceder des Libanons wird dann die bisherige Herrlichkeit des ägyptischen Königs geschildert (31, 1—9), sie wurde gestürzt, und all ihr Ansehen und

ihre Herrlichkeit war dahin, was allenthalben, selbst in der Unterwelt, einen tiefen Eindruck machte, Schrecken und Grauen hervorrief (10—18). Zum Schluß werden dem Pharao noch, gleichwie Tyrus, zwei Klagelieder gesungen; eins, in welchem seine Macht unter dem Bilde des Krokodils erscheint, das umkommt und bei seinem Untergang die ganze Erde in Mitleidenschaft zieht, zur Trauer, zum Schrecken, zur Angst bewegt (1—16); ein anderes, das den Aufenthalt Ägyptens und aller seiner Scharen in der Unterwelt inmitten der schon früher untergegangenen mächtigen Reiche Assur, Elam, Mesech, Thubal, Edom, Aram, Phönizien zum Gegenstand hat (17—32). So bald wie es Ezechiel gehofft, erfolgte der Untergang Ägyptens keineswegs, vielmehr muß der Prophet siebzehn Jahre später wiederholen, was er Ägypten angedroht, und Nebukadnezar Ägypten statt des von ihm vergeblich belagerten Tyrus anweisen (29, 19—21). Auch hier ist bezeichnend, daß Ezechiel kein Wort von seinen früheren Weissagungen wider Ägpten fallen läßt, er auch keineswegs seine Weissagungen modifiziert, im Gegenteil die früheren voraussetzt, ja auf sie durch die Kürze der nachfolgenden Weissagungen hinzuweisen scheint und der Erfüllung auch jener ferner harrt (s. dazu Ezech. 33, 33, wonach Ezechiel von dem Eintreffen aller seiner Weissagungen fest überzeugt ist).

In dem ganzen Abschnitt wider die auswärtigen Völker kommt es darauf hinaus, daß es für sie nichts als Gericht, Untergang, Verderben giebt, und zwar, damit für Israels künftige Macht und Herrlichkeit Raum geschaffen wird. Was die Heiden von Jahwe erkennen sollen, ist einzig seine Macht, die lediglich zum Wohle Israels wirkt, für die Heiden aber fällt kein einzig Wort des Trostes und der Hoffnung. Ezechiel hat für die Heiden um ihrer selbst willen nicht das geringste Interesse, er eifert für Jahwes Ehre und in ihr vor allem für Israels Wohlergehen. Charakteristisch ist, daß er für die Weltmacht Babel hier überhaupt nichts hat, weder Drohung noch Verheißung, daß er über das Verhältnis zwischen dem neuen Israel und der Weltmacht Babel in der Zukunft gar nichts verkündigt, d. h. was wohl zu beachten ist, nichts verkündigt in diesem Zusammenhang, soweit

die Heiden und ihre Zukunft und ihr Heil in Frage kommen. Die Heiden sind Ezechiel entweder zur Vernichtung oder zur Verherrlichung Israels da, oder sie sind für ihn gar nicht da. Wir dürfen annehmen, daß, wenn Ezechiel über Babel und sein zukünftiges Verhältnis zu Israel hier nichts sagt, er die Zeit dazu noch nicht für gekommen hielt, etwa so lange nicht in Nebukadnezars Verfahren und in Israels Verhalten eine Wandlung nach der Richtung eingetreten war, daß sie entweder Freunde und Bundesgenossen wurden oder als Feinde sich bekämpften, und der Entscheidungskampf natürlich günstig für Israel fiel. In letztere Richtung scheint eine spätere Ansicht des Propheten zu weisen, ohne daß er aber je Babel namentlich als Feind ins Auge faßte (s. zu Kap. 38. 39).

V.

Nachdem nunmehr die Gerichte über Israel im ersten Hauptteil (Kap. 1—24) und über seine Nachbarn im zweiten Hauptteil (Kap. 25—32) erledigt sind, beschreibt Ezechiel im dritten Hauptteil seines Buches das neue Israel, das Israel der Zukunft (Kap. 33—48). Dasselbe wird nicht in plötzlichem Riß und Ruck entstehen, sondern der Lauf der Dinge wird einer allmählichen Entwickelung gleichen, so daß der Übergang von der alten zur neuen Zeit an gewissen Zeichen deutlich zu erkennen sein wird. Wie unmittelbar das neue Israel im Sinn des Propheten die Fortsetzung des alten sein werde, leuchtet ein, wenn wir beachten, wie Ezechiel den dritten Hauptteil mit einem im Hinblick auf die Zerstörung Jerusalems ausgesprochenen Wächterruf einleitet (33, 1—29). Was er 3, 16 ff. vom Beruf eines Propheten gesagt hat, der für das Wohlergehen und Glück eines jeden seiner Volksgenossen verantwortlich sei; was er in Kap. 18 bezeugt hat, daß ein jeder für seinen eigenen Wandel in Frömmigkeit oder Gottlosigkeit selber allein einstehen müsse, das wird hier gleichsam kombiniert, und beides betont, sowohl daß der Prophet die Verantwortung für das Geschick seines Volkes trägt, als auch daß jeder auf sich selbst zu achten und die Folgen seines Verhaltens allein zu tragen habe. Indeß soll der Prophet als derjenige, der

den weitesten Blick besitzt, und der ausschließlich den Beruf hat, die einzelnen Glieder des Volkes vor dem Verderben zu bewahren, in erster Linie haftbar gemacht werden: nur wenn er seine Schuldigkeit gethan hat, kann der einzelne seinerseits sich warnen lassen oder den Warnruf überhören und mutwillig in den Wind schlagen (vgl. 33, 30—33). Er ist dem Wächter der Stadt gleich, der auf den anrückenden Feind achtzugeben und ihn zu melden hat. Unterläßt er es, so ist er schuld an dem Verderben der Stadt; thut er seine Pflicht, so geht er schuldlos aus, selbst wenn dann die Stadt (seines warnenden Rufs ungeachtet) Schaden leidet. Aus diesem Vergleich schon folgt, daß es sich für den Propheten keineswegs bloß um die Rettung der physischen Existenz seiner bedrängten Volksgenossen handelt. Vielmehr wird ja des Propheten Beruf etwas anderes, aber Analoges, Sinnverwandtes, der Thätigkeit des Wächters Entsprechendes sein müssen. Wie schon zu Kap. 18 ausgeführt, handelt es sich um die Zugehörigkeit zu Israel, dem Volk des Heils, um den Empfang der Segnungen Jahwes, vor allem um die Teilnahme an dem Reich der Zukunft, deren Möglichkeit durch den Tod zerstört wird. Darum ist dieser die schwerste Strafe für die Gottlosigkeit, und Gott selber hat seinen Willen ganz darauf gerichtet, daß möglichst viele aus Israel für das Heil der Zukunft errettet werden (11). Deutlich ist der Unmut und Zweifel des Volkes auf das Hinschwinden des Volksganzen zu beziehen, ihre Sorge, daß bald kein Volk Israel mehr sein werde (10). Und die Verheißung Jahwes zielt darauf, daß weder das Volk als Ganzes bestehen bleiben noch auch als Ganzes seinen Untergang finden könne, sondern für jeden Einzelnen eine besondere Entscheidung getroffen werde, und der eine Teil allerdings untergehe, nämlich die Gottlosen, ein anderer Teil aber bestehe und auf die Zukunft bewahrt bleibe, nämlich die Frommen (11—16). Der Einspruch, den Israel auch hier wie Kap. 18 gegen dies Verfahren erhebt, geht auf das Ungewohnte desselben und will soviel besagen als: wir erwarteten eigentlich, samt und sonders mit dem Leben davonzukommen, von rechtswegen dürfte nach unserer Meinung kein einziger Israelit von Gott verworfen werden und umkommen. Der Schluß, den

Ezech. 18, 31 macht, daß ein neues Herz und ein neuer Geist den Israeliten not thue, fällt hier weg, weil unser Kapitel ja nur als Übergang zum dritten Hauptteil zu gelten hat, und dieser ganz ausführlich die Verheißungen und Forderungen für die neue Zeit bringen wird. Mit der Androhung des Gerichts über jeden Einzelnen schließt Ezechiel Kap. 20, und fährt, um sie zu bekräftigen, mit der Erzählung von Jerusalems Zerstörung fort. Da wurde recht offenbar, wie nötig des Propheten Wort an den einzelnen war. Die im Lande Zurückgebliebenen verließen sich vorher darauf, daß so sicher wie dem einzelnen Abraham, auch ihnen, der großen Zahl, das Land erhalten bleiben müßte (24), und die Gola macht sich gar einen Scherz daraus, von Jahwe Weisungen aus des Propheten Mund anzuhören, denkt aber nicht daran, sich nach ihnen zu halten (30—32). Und wieder ist eine Bestätigung dafür gegeben, daß eine Ausrottung im großen Maßstabe innerhalb der Bevölkerung geschehen mußte, ehe Israel erneuert werden könnte; wieder stellt Ezechiel sie in Aussicht, indem er, wie früher, die Sündengreuel Israels aufzählt (25—29), und deutet das Gleiche für die Gola an, wenn er die Erfüllung aller seiner Weissagungen für ganz gewiß erklärt (33).

Der Prophet hat nunmehr sein Volk mit der Predigt von ihren Sünden und von dem Gericht Jahwes bis zur Katastrophe selbst unausgesetzt begleitet, er hat noch im Augenblick der Katastrophe, bez. als die Kunde von ihr eintraf, alle seine Weissagungen von Strafe und Unheil aufrecht erhalten, sowie er gleichzeitig einen Weg zur Rettung und zum Leben für alle eröffnete, die Jahwes Wort beachten und sich zu ihm bekehren würden. Fortan ist sein Ziel, das Ideal eines neuen Israel zu zeichnen, und wenn er dabei auch oft genug in die sündige Vergangenheit zurückgreift, so ist das hier historische Reminiscenz, nicht mehr im Dienst prophetischer Seelsorge gemeint. Und zwar bietet Ezechiel zunächst in Kap. 34—39 einen Komplex von Weissagungen, welche das Israel der Zukunft nach der Seite seines inneren und äußeren Wohlstandes, im Besitz des vollkommenen Heils beschreibt; sodann in Kap. 40—48 die Schilderung der Ausgestaltung dieses Heils in Verfassung, Gesetz und allen Ord-

nungen, die sich wesentlich um den Tempel als das Zentrum des Landes drehen. Was er hier im ganzen ersten Stück des dritten Hauptteils bietet, ist inhaltlich nicht viel mehr als eine Wiederholung der schon von den Propheten früherer Jahrhunderte gemachten Zukunftsaussagen, nur daß er die Idee von einem letzten Ansturm aller heidnischen Mächte gegen das wieder in seinem Lande seßhafte, erneuerte Israel hinzufügt. Das ganze Stück (Kap. 34—39) scheint im Anfang des Exils, bald nach der Zerstörung Jerusalems entstanden zu sein, weil es mit noch lebendiger, frischer Erinnerung an der Vergangenheit haftet und die Verhältnisse der Zukunft nahezu konform denen der Vergangenheit gestaltet. Aller Nachdruck liegt hier übrigens auf dem, was Jahwe thut, indem Jahwe zu allem den Anstoß giebt und auch von allem (gemäß dem Grundgedanken des ganzen Buches) die Ehre hat. Anders das zweite Stück. Es ist erst, nachdem anderthalb Jahrzehnte im Exil vergangen waren, entstanden. Inzwischen hatte der Prophet sich überzeugen können, daß es mit den Verheißungen Jahwes, mit einem neuen Sinn und Geist nicht gethan sei, wie nun einmal die Verhältnisse lagen und die Menschen waren; daß es vielmehr sehr konkreter Anweisungen bedürfe, um das neue Volk zu belehren, worauf es ankomme, daß im pädagogischen Interesse allerlei Maßregeln notwendig seien, und daß gewisse Grundzüge der äußeren Ordnungen des Landes, große Gesichtspunkte für die Ordnungen der Zukunft notwendig geboten werden müßten. Hier wird nun den Menschen gesagt, was sie den Verheißungen und Werken Jahwes entsprechend ihrerseits zu thun hätten. Aus solchen Erwägungen also entstanden Kap. 40—48. Während die Kap. 34—39 noch auf der Höhe des Ideals stehen, im Ganzen hoffnungsreich und schwungvoll gehalten sind, und lieber zu viel als zu wenig von der Zukunft erwarten, sind die Schlußkapitel des Buches in gedämpftem, sehr nüchternem Ton gehalten; von Hoffnung und Freude auf die Zukunft findet sich hier keine Spur, wohl aber eine trockene Beschreibung von äußeren Dingen, von Kleinigkeiten und Kleinlichkeiten, die fast den Anschein zu erwecken geeignet ist, als ob von diesen letztlich das Heil abhängig sei.

Die Herrlichkeit des zukünftigen Israel wird vor allem auf den rechten einzigen Urheber, auf Jahwe selbst, zurückgeführt (Kap. 34). Die Hauptschuld an dem Unglück und sittlichen Niedergang des Volkes trugen, worin alle vorexilischen Propheten sich einig sind, die Großen des Landes, die Fürsten, die Mächtigen, und vor allem der jedesmalige König. Diese alle hatten ja die Aufgabe, wie die Hirten ihre Schafe [1]) zu ihrem Wohlergehen weiden, also für das Wohlergehen ihrer Unterthanen, des ganzen Volkes, zu sorgen. Allein das war bisher nicht geschehen, sondern die Regierenden im Lande hatten die Schwächeren nach Kräften ausgebeutet, und wenn es nichts an ihnen auszubeuten gab, sich nicht um sie gekümmert, sie einfach umkommen und verderben lassen, und dem eigenen Wohlbehagen gelebt (1—8). Diese Unfähigkeit und Selbstsüchtigkeit des früheren Königtums und der Obrigkeit vergangener Zeiten ist der Krebsschaden des alten Israel gewesen. Jahwe macht ihr nun ein Ende und sorgt dafür, daß es in Zukunft allen Gliedern des Volkes wohlergehe, daß sie aus der Zerstreuung in ihre Heimat gesammelt werden, daß die Kranken und andere Bedürftige die rechte Pflege erhalten, kurz, daß ganz Israel in lauter Wohlstand lebt (9—16). Nachdem bisher die Regierenden als die Hirten und die Masse des Volks als die Schafe, Jahwe als der Hirte Israels vorgestellt ist, fällt der Prophet im Folgenden aus diesem Bilde, indem er zwar konsequent das Bild von Jahwe als dem Hirten fortsetzt, aber jetzt auch die Regierenden als Schafe ansieht, sie nur als Böcke und Widder von der großen Herde, als starke und fette Schafe von den schwachen und mageren unterscheidet. Unter diesem so modifiziertem Bilde werden den Regierenden nochmals ihre Pflicht-

1) Bertholet bemerkt zu Kap. 34, das Bild von Hirt und Herde lasse sich vor Jeremia in der alttestamentlichen Litteratur nicht nachweisen. Mag sein, wenn man das allzu buchstäblich nimmt. Allein schon Gen. 48, 15 (E) findet sich „Gott mein Hirte“, ähnlich 49, 24, und 1 Kön. 22, 17 gebraucht der ephraimitische Erzähler (im 9. oder 8. Jahrhundert) dasselbe Bild auf das ganze Volk angewandt. Aus diesen Stellen ergiebt sich, daß jenes Bild seit alters ein volkstümliches war, und für seinen altertümlichen Ursprung spricht jedenfalls der Natur der Sache nach alles.

versäumnisse vorgehalten (17—21) und alsdann die Hirtenstellung Jahwes näher dahin gekennzeichnet, daß sie durch das Regiment des idealen Davididen zum Ausdruck komme (22—24). Ein Einziger wird der zukünftige Herrscher sein, im Gegensatz zu den zwei Königen in Israel und Juda, die bisher regiert haben. Wie der Davidide sein Regiment im einzelnen führt, davon ist keine Rede: Ezechiel überläßt das der Zukunft und den Verhältnissen, von denen er nicht wußte, wie sie sich gestalten würden [1]). Auch kam es ihm hier, im ersten Stück des dritten Teils, nicht darauf an, auf Einzelheiten einzugehen oder gar solche neu zu prägen, das behielt er dem zweiten Stück vor. Nur den Gedanken wollte er zum Ausdruck bringen, daß in der Zukunft eine vollkommene Regierung statthaben werde, und daß Jahwe selber dafür eintrete. Das macht sich auch im Folgenden (25 ff.) in der Weise geltend, daß hier lediglich die von Jahwe ausgehenden Segnungen beschrieben werden. Er sorgt für die äußere Sicherheit der Bewohner des Landes, indem er die wilden Tiere aus dem Lande ausrottet, für ihren Wohlstand, indem er den Regen zur rechten Zeit spendet, dadurch Äcker und Bäume fruchtbar macht; für ihre nationale Freiheit, indem er sie keinem Fremden zur Beute und keinem Volk zur Verhöhnung preisgiebt (25—31): lauter Gedanken, die schon bei Hosea und Jesaja ihre Stelle haben.

Doch waren noch mancherlei Vorbedingungen zu erfüllen, ehe das Land in diesen Zustand versetzt werden konnte. Darum richtet Ezechiel jetzt sein Augenmerk auf das Land Israel und seine Nachbarn, die jenes Wohlergehen nicht stören dürften. Unter ihnen wird Edom besonders hervorgehoben, wiewohl es schon 25, 12—14 seine Stelle gefunden hatte. Dies Volk war doch unter allen Nachbarvölkern dasjenige, welches nicht nur am meisten

---

1) Es ist oft aufgefallen, daß nicht der Messias das Volk rette und die Wendung aller Dinge herbeiführe, sondern daß dies alles Gott zugeschrieben werde; dem Messias dagegen erst, nachdem die Rettung des Volkes vollzogen, seine Leitung übertragen werde. Indeß dasselbe besagen die bez. Prophetieen Jesajas, Jeremias, Michas, Sacharjas.

gefürchtet wurde, sondern auch am meisten hassenswert erschien. Mit besonderer Schadenfreude hatte es Jerusalems Unglück und endliche Zerstörung begleitet, und Israel stand es fest, daß die Edomiter auch fernerhin, selbst wenn Israels Machtstand in seinem eigenen Lande wieder gesichert wäre, nicht ruhen würden, sei es auch nur heimlich, allen Schaden zu thun, und nur auf eine Gelegenheit lauern würden, Israel wiederum den Garaus zu bereiten. Hier war mehr als die gewöhnliche Feindschaft von Nachbar zu Nachbar, wie etwa zwischen Israel und den Philistern oder Syrern, hier war die Erbitterung im Lauf der Jahrhunderte um so größer geworden, je enger die natürliche Verwandtschaft war, so groß, daß beide Teile nicht nebeneinander leben konnten: Edom wollte um jeden Preis Israel, Israel wieder Edom den gänzlichen Untergang bereiten. Denn daß diese erbitterte Feindschaft zuletzt auf das verwandtschaftliche Verhältnis beider Völker zurückging, ist klar. Wenn auch anderen Völkern (Kap. 25 ff.) der völlige Untergang in Aussicht gestellt wird, so bedrohte doch Edom noch unmittelbarer Juda und vor allem noch immer mit der ungebrochenen Kraft eines Naturvolkes: der älteste Feind Israels war zugleich sein erbittertster und gefährlichster. Immerhin ist auch nicht zu verkennen, daß es gerade Edom wegen seiner verwandtschaftlichen Beziehung zu Israel besonders schwer angerechnet werden mußte, wenn es den völligen Untergang der beiden Bruderreiche Israel und Juda mit ganzer Begier herbeizuführen suchte, daß darum nicht bloß Rache, sondern auch eine wohlverdiente göttliche Strafe in der Ausrottung Edoms zu erkennen ist. Dazu kam endlich, daß ja Edom das Land Juda nach der Exilierung des Volkes in seinen Besitz genommen hatte und so die Rückkehr Israels zunächst geradezu unmöglich machte. Nehmen wir das alles zusammen, so ist die nochmalige, bis ins einzelne grausig malende Beschreibung des Unterganges Edoms sehr wohl begründet (35, 1—15). Gleichwohl ist Edom, wenn auch in hervorragender Weise, doch nur n e b e n den anderen Nachbarvölkern gemeint und angeredet (36, 5), nur daß deren Schicksal nicht nochmals ausführlich beschrieben wird, und daß auch ihre Namen nicht aufgezählt werden, nachdem das schon Kap. 25 ff. geschehen

war. Weil von ihrer keinem ferner eine Feindseligkeit zu befürchten stand, vielmehr Israel mächtig sein sollte über sie alle, darum wird das ganze Land mit seinem Grund und Boden, Bergen, Thälern und Gewässern, wiederhergestellt werden, grün und fruchtbar sein, die jetzt in Trümmern liegenden Städte und Ortschaften werden wieder aufgebaut und herrlicher als zuvor erstehen, Menschen und Vieh sich zahlreich mehren und durch keinen Unglücksfall irgendwelcher Art bedroht sein, und die umwohnenden Völker, die des alles Zeugen sind, werden darin Jahwes Werk erkennen (36, 1—15. 33—38; vgl. Jer. 31, 27). Aber die Menschen selbst werden dann auch andere sein: nämlich während sie früher durch ihre Bluttaten, durch ihren Götzendienst und viele anderen Sünden das Land verunreinigten und zur Strafe dafür unter die Völker zerstreut wurden, hernach aber infolge ihrer alten, nicht neueren Schuld, die ihren gegenwärtigen Strafzustand herbeiführte, den Heiden Anlaß zur Lästerung des Namens Jahwes gaben (16—20), will Jahwe sie später, um seinen Namen wieder zu Ehren zu bringen, in ihre Heimat zurückführen (21—24), und, was die Hauptsache ist, dafür sorgen, daß nie wieder eine Möglichkeit gegeben wird, Israel in ähnlicher Weise zu strafen wie jetzt, daß sie also nie wieder in ihre alten Versündigungen zurückfallen (25—27). Jahwe wäscht sie von ihren Sünden rein und schenkt ihnen ein neues Herz, statt des bisherigen steinernen ein fleischernes (vgl. 11, 14—21), giebt seinen eigenen Geist in ihr Inwendiges, daß sie durchaus nur nach seinen Satzungen sich halten. Wie sich das der Prophet vermittelt denkt, darauf geht er hier nicht ein. Sagt man, er nehme dabei ein Wunder an, so ist damit nichts erklärt: denn selbstverständlich ist die völlige Umwandlung des Inneren ein Wunder Gottes. Hier kam es Ezechiel dem Zusammenhang nach darauf an, die Allein-Ursächlichkeit des Wirkens Jahwes zu betonen (das klingt durch den ganzen Abschnitt Kap. 34—39, anders in Kap. 40—48) und Israels Verdienst zu vernichten [1]). Mit Fleiß gedenkt er

1) Als letzter Grund für Jahwes Einschreiten erscheint in V. 22 „nicht um euretwillen, sondern um meinetwillen schreite ich ein". Bertholet führt

keiner psychologisch-ethischen Vermittlung, sondern legt allen Nachdruck auf das, was Jahwe thun wird, damit das Volk auf Jahwe allein sehen und sich verlassen lerne. So durfte er sicher sein, daß die nachfolgende Aufzählung der göttlichen Wohlthaten, als reinweg ohne Verdienst und Würdigkeit geschenkter, richtig aufgefaßt würde. Er verheißt nun dem Israel der Zukunft das Bleiben in seinem Lande, indem kein Exil mehr zu befürchten steht (28), und große Fruchtbarkeit des Bodens, welche die Schrecken der bisher so gefürchteten Hungersnöte ausschließt (29. 30). Erst jetzt eigentlich erfährt Israel die innere Umwandlung, die analog 16, 53 ff.; 20, 33 ff. als Beschämung, ja Ekel wegen der Werke seiner Vergangenheit beschrieben wird (31. 32). Damit hat es das neue Herz, den von Jahwe geschenkten Geist zu eigen empfangen, und es ist Garantie gegeben, daß Israel fortan wirklich in diesem Wandel nach Jahwes Wohlgefallen immerdar beharren werde.

Diese gesegnete Zukunft Israels war freilich etwas so Großes und den Zuständen der Gegenwart so völlig Widersprechendes, daß ihre Verkündigung, wenn Ezechiel sie vortrüge — so mußte man annehmen — kaum Glauben finden würde. Nicht an den erneuerten Herzen, an dem göttlichen Geist, den Israel empfangen sollte, nahm jemand Anstoß. Das lag den Hörern und Empfängern dieser Kunde so völlig ferne, daß sie mit ihren Gedanken gar nicht so weit reichten. Sie hielten sich vorläufig krampfhaft an die Gegenwart, und da fiel ihr Auge vor allem auf die kleine Zahl der Geretteten, während die weitaus größere Mehrzahl der Bevölkerung längst umgekommen war, auf die Zerstreuung der noch vorhandenen Elemente des Volksbestandes

---

dazu aus, daß Gott zwar nach höheren Motiven ethischer Art handle, gleichwohl aber der Menschen, speziell seines Volkes Israel bedürfe, damit seine Macht zur Anerkennung gelange. Dieser Widerspruch, meint Bertholet, finde seine Lösung darin, daß Hesekiel, so stark er die Macht Jahwes betone, vom antiken Gedanken der Zusammengehörigkeit von Gott und Volk nicht loszukommen vermöge. Daß diese selbstverständlich vorhandene Zusammengehörigkeit eine durch Gottes Gnadenverheißungen religiös fundamentierte ist, wird von Bertholet wie den meisten nicht berücksichtigt (vgl. auch S. 189 A. 190 A.).

in den verschiedensten Ländern, nachdem vor allem seit Samarias Untergang das Nordreich völlig verloren zu sein schien. Auf diese beiden schweren Bedenken hatte Ezechiel jetzt noch näher einzugehen, während er für eine ausführliche Predigt über die gründliche, innere Erneuerung des zukünftigen Israel kaum Verständnis gefunden hätte. Zuerst stellt er in einem Gleichnis von den verdorrten Gebeinen, wie es ihm in der Vision geschenkt wurde, dar, wie in der That durch ein Wunder göttlicher Allmacht Israel in Zukunft wieder eine zahlreiche Nation in seinem Lande sein werde (37, 1—14). Ferner macht er durch eine symbolische Handlung, an zwei Stäben vollzogen, deutlich, wie Juda und Ephraim in Zukunft ein einziges Volk unter der Herrschaft eines Königs sein werden (15—22), und zwar soll über das von allem Götzendienst und anderen Missethaten gereinigte Volk ein König aus Davids Geschlecht die Herrschaft führen. Unter seinem und seiner Nachkommen Regiment in lauter göttlichem Segen und vollkommenem Gehorsam gegen Gott, ja in der unmittelbaren Gegenwart Jahwes, der sein Heiligtum für immer in ihrer Mitte hat, wird Israel für alle Zeit leben (23—28). Dasselbe also, was 34, 23 ff. und sonst geweissagt ist.

Indes ist für Ezechiel die Herrlichkeit des neuen Israel, trotzdem Jahwe sein Hirte ist und der davidische König an Jahwes Statt Hirtenstellung inne hat, die Herrschaft führt, gleichwohl keine ungefährdete. Die Welt sah doch damals noch viel zu aufgeregt aus, solange nämlich Völker gegen Völker um Existenz und Vorrang kämpften, als daß der Prophet gewagt hätte, den ewigen Weltfrieden in der unmittelbar bevorstehenden Zukunft zu schauen. Auch war nach seiner Auffassung des neuen Israels Herrlichkeit zu groß, als daß sie hätte ohne Neid und Anfechtung bleiben können. Er sieht daher, daß Israel auch in seinem neuen, von Gott so herrlich gesegneten Reich einen mächtigen Ansturm wilder Volksstämme aus dem Norden auszuhalten haben werde. Es ist sehr wohl möglich, ja nach vielen Anzeichen wahrscheinlich, daß Ezechiel unter ihnen in verblümter Weise die Weltmacht Babel bezeichnen will, die direkt zu bedrohen er, wie wir oben sahen, nicht für zweckmäßig und gerecht erachten mochte. Gog, der An-

führer der heidnischen Mächte aus dem fernen Norden, sammelt nach langer Zeit, während Israel schon friedlich in seinem Lande wohnt, seine Scharen zu einem plötzlichen Überfall des heiligen Landes und zieht wider es aus, einer reichen Beute und der völligen Niederwerfung des Landes für sich völlig gewiß (38, 1—16). Allein Israel zur Beruhigung sei es gleich gesagt: Jahwe selber führt ihn herbei, wie er schon oftmals davon durch seine Propheten geredet hat (38, 3. 4. 16. 17; 39, 1. 2), und richtet ihn, ist er erst im Lande, samt seinen Bundesgenossen in der furchtbarsten Weise zu Grunde, durch ein großes, in solcher Furchtbarkeit noch nicht dagewesenes Gericht, durch Zwietracht im eigenen Lager und Seuchen, durch Feuer- und Schwefelregen und Hagelsteine (19—22; 39, 3—6). In gar übertriebener Schilderung, in völlig maßlosen Bildern wird der Umfang der Niederlage Gogs durch die Zahl der das Land erfüllenden Leichen und ihrer Rüstungen zur Darstellung gebracht (9—20). An diesem entsetzlichen, nicht vorhergesehenen Ende des greulichen Feindes, dem das kleine Israel nimmer standhalten zu können schien, merken die Völker zum letzten Male aufs deutlichste die Größe und Herrlichkeit Jahwes (18, 16. 23; 39, 17), die er an Israel durch die einst ihm auferlegte Strafe und die gegenwärtige wunderbare Rettungsthat zu seinen Gunsten bewies (23. 24). Israel aber erkennt daran seinen Gott, der ihm in alle Ewigkeit treu bleibt (22). Je mehr übrigens der Prophet sich dem Schluß seiner Weissagung von Gog nähert, um so mehr gerät er, wie unvermerkt in die Gegenwart. Während es noch 38, 16 hieß: באחרית הימים, erscheint 39, 23 die Erinnerung an Israels Exil unter den Völkern sehr lebendig, so als ob das Volk eben erst aus demselben zurückgekehrt wäre, da sie doch gemäß 38, 8. 10—12 vielmehr schon geraume Zeit wieder in ihrem Lande wohnhaft waren. Auch das bestärkt uns in der Annahme, daß Ezechiel unter Gog eigentlich Babel verstanden habe, und daß er ferner den Zusammenstoß zwischen Israel und der Weltmacht Babel *sofort* nach dem Ende des Exils erwartete. Nur so begreift sich auch, wie er 39, 25 ff. so fortfahren kann, als hätte er nicht vorhin eine längere Zwischenzeit zwischen der Gegenwart und dem

Ende des Exils und wieder zwischen diesem und dem Angriff Gogs angenommen. Hier stellt er nun aufs neue nichts weiter als die Rückkehr aus dem Exil in Aussicht, die dazu führt, daß Israel ohne Sünden und in vollkommener Sicherheit in seinem Lande wohnt, so daß die Völker alle in diesem Zustand Jahwes allmächtige Hand erkennen (V. 23. 24), Israel aber im Besitz des von Jahwe geschenkten göttlichen Geistes die unmittelbare, innere Gewißheit von der unverbrüchlichen Gnade seines Gottes hat (25—29): lauter Gedankenreihen, die wir schon öfter bei Ezechiel antrafen, die eigentlich nicht an diesen Ort, unmittelbar nach der Schilderung der Niederlage Gogs zu gehören scheinen. Vielmehr ergiebt sich als des Propheten Gesamt-Auffassung, daß Israels erste Thaten nach der Rückkehr aus dem Exil sich auf die Niederwerfung der nächsten Nachbarn beschränkten; dann aber, als es schon meinte, in Sicherheit leben zu können, von der Weltmacht Babel, dem es quasi als Nebenbuhler erscheint, einen furchtbaren Angriff erfährt, und nachdem es denselben überstanden hat, nunmehr endgültig die Herrlichkeit der neuen Zeit empfängt [1]). Also wird nach Ezechiels Verkündigung die Zukunft sich gestalten. Aber ehe dieser letzte Entscheidungskampf ausgefochten wird, tritt in Kraft, was Kap. 40—48 geschrieben steht; dann ist es Zeit, auf den Tempel, Land und Volk, und alle ihre Ordnungen achtzugeben. Sie werden für die Zeit bis dahin, bis Gog vernichtet wird, Gültigkeit haben.

So nämlich scheint Ezechiel den Gang der Dinge sich vorgestellt zu haben, wenn anders wir aus der planvollen Anordnung seiner Schrift einen Schluß ziehen dürfen, daß bis zur letzten Entscheidung für die Zwischenzeit von der Rückkehr Israels an

---

1) Eine genauere Begründung dafür, daß unter „Gog von Magog" die Weltmacht Babel zu verstehen sei, habe ich in der Hilgenfeldschen „Zeitschrift f. wiss. Theol." 1897, S. 321—55, zu geben versucht. Die Verwunderung, die Bertholet zu 39, 8 äußert, indem er es „außerordentlich merkwürdig" findet, „daß Hesekiel einen solchen Gerichtstag n o c h n a c h der großen Wendung erwartet", womit er unter den alttestamentlichen Propheten allein stehe, wäre damit erledigt, und alle Schwierigkeiten hinfällig, die vor allem in 39, 25 ff. für die übliche Auffassung liegen.

die neue Ordnung, die er in Kap. 40—48 beschreibt, in Kraft treten werde. Dafür sprechen manche noch zu erwähnende Momente. Die Schlußkapitel unseres Buches sind von jeher allerlei Mißdeutungen ausgesetzt gewesen, zum Teil, namentlich in früherer Zeit, weil man sie auf überirdische Verhältnisse bezog, und dann zu allegorischen Ausdeutungen seine Zuflucht nehmen mußte, die bei dem Wirrwarr der dazu vorgetragenen Meinungen niemals befriedigen konnten; zum Teil, namentlich in neuester Zeit, weil man darin, zwar mit Recht, die Pläne Ezechiels für die Neugestaltung der Verhältnisse nach dem Exil erkannte, dabei aber dem Propheten zumutete, er beabsichtige eine buchstäblich-mechanische Ausführung der hier gegebenen Vorschriften, die doch teilweise absolut undurchführbar seien. Im ersteren Fall erschien er als einer, der gerne mit Geheimnissen spielte, als eine Art Mystagoge; im anderen als ein phantastischer, unpraktischer Kopf, der keine Rücksicht auf die Macht der realen Verhältnisse nehme. Eines ist so verkehrt wie das andere. Wenn wir streng an Ezechiels eigene Meinung uns halten, so muß zuerst uns feststehen, daß es für ihn keine andere Zukunft, weder eine irdische noch eine himmlische gab, als die Zukunft im heiligen Lande, in welcher der ideale Davidide und seine Nachkommen zum Wohlstand und Segen des Landes die Herrschaft des Landes führen würden. Damit ist die erste Meinung als hinfällig erwiesen. Anderseits hat Ezechiel niemals daran gedacht, es könne sich um eine buchstäbliche Ausführung aller der hier gegebenen Anweisungen handeln, worauf ja schon oben hingedeutet wurde. Sondern er hat hier gewisse Grundgedanken zum Ausdruck gebracht, von denen auszugehen sei, ihre Ausführung ins einzelne, wenn er sie auch gegeben hat, keineswegs für verbindlich erachtet haben wollen, und sie vielmehr von den Verhältnissen der Zukunft überhaupt abhängig gewußt und ihren temporären Charakter nicht vergessen. Daß es Ezechiel wirklich so gemeint hat, ergiebt sich einerseits aus seinem Buche selber, sofern er öfter sich selber widerspricht, falls man seine Sätze alle buchstäblich faßt; aber auch aus dem Verhalten der Leiter der nachexilischen Gemeinde, die zwar das Buch Ezechiel, wie die übrigen prophetischen Schriften, festhielten, aber sich

keineswegs in der Praxis an es banden, sondern Tempel-, Priester-, Opferordnung und das andere nach anderen in ihren Augen zeitgemäßeren Gesichtspunkten regelten. Also nur die Grundzüge von Kap. 40—48 sind es, worauf es dem Propheten ankommt, und es ist bezeichnend, daß er zwar sein konkretes Zukunftsbild in der Form einer großen Vision giebt, aber keineswegs dies überall als göttliches Gebot feststellt, gerade so und nicht anders sei in der Zukunft alles einzurichten, daß er vielmehr nur für den Tempel den göttlichen Befehl giebt, der das Volk und seine Leiter verpflichtete (43, 10—12). Und auch hier ist einiger Zweifel textkritisch zur Genüge begründet. Schon LXX haben V. 11 anders gelesen, nämlich *δικαιωματα μου κ. τ. λ.*, also daran Anstoß genommen, daß Jahwe durch Ezechiel ein Vorbild des Tempels aufgestellt und nachzuahmen befohlen habe.

Klar ist zunächst, daß der Tempel in Zukunft den Mittelpunkt des neuen Gemeinwesens bilden werde, was nichts anderes ist als der sinnenfällige Ausdruck dafür, daß Jahwe selbst alles regiert, und alles Volk mit all seinem Sinnen und Thun Jahwe unterthan sein wird. Der neue Tempel wird bis ins einzelne beschrieben (Kap. 40—43; 46, 19—24), und als Ziel und Zweck der ganzen Schilderung ausdrücklich angegeben, daß Jahwe in ihm wohnhaft sei (43, 1 ff.). Zahllose Kleinigkeiten werden angemerkt, bei sehr vielen können wir den Sinn nicht mehr erkennen, der doch für Ezechiels Zeitgenossen gewiß wohl verständlich war, während bei manchen Abweichungen von den Einrichtungen des früheren Tempels freilich klar ist, daß der Prophet hier Winke zu gewissen kleinen Verbesserungen geben wollte. Und wenn auch 43, 7 ff. als Kennzeichen der Heiligung Jahwes unter seinem Volk nur die Entfernung der Königsleichen aus der Gegenwart Jahwes genannt wird, so weiß doch Ezechiel nach anderen Stellen (s. aus Kap. 1—39 bes. 16; 18, 6—9; 22; 23) sehr wohl, daß zur Heiligkeit noch etwas ganz Anderes gehört wie dies. Aber hier kam es eben auf die äußeren Ordnungen des Tempels an. Daher wird dieser eine Punkt erwähnt, zumal er die Könige betraf, welche die größte Verantwortung zu tragen hatten. Auch aus V. 10 folgt, daß Ezechiel diesen Fall nur als Beispiel anführt,

während er doch sehr wohl von noch anderen Verschuldungen Israels weiß, die nach dem Zusammenhang freilich hier alle auf den Tempel und seine Entweihung durch rituelle Vergehungen zu beziehen sind. Besonders deutlich wird das 45, 18—20, wonach durch alle möglichen Sünden, Irrtums- wie Unwissenheitssünden, das Heiligtum befleckt wird und der Entsündigung bedarf.

Nachdem in Kap. 40—43 der Tempel selbst als die heilige Stätte beschrieben ist, folgt in Kap. 44—46 eine Sammlung von Vorschriften für die heiligen Personen, Fürsten, Priester, Volk, so nach dem absteigenden Grade ihrer Heiligkeit geordnet. Dem Fürsten wird das Privilegium eingeräumt, innerhalb des allezeit verschlossen gehaltenen Ostthores sein Opfermahl zu feiern (44, 1—3). Er wird ferner ermahnt, alle Gewaltthat zu lassen und Gerechtigkeit zu üben, insonderheit falsche Maße und Gewichte abzuthun (45, 8—12; 46, 18). Ihm werden endlich eine Reihe von besonderen Opfern vorgeschrieben (45, 16. 22—24; 46, 1—15). Die Priester werden fortan strenge abgestuft, in Leviten oder Tempeldiener und Zadoksöhne, die den Opferdienst verrichten, und beiden werden ihre Verrichtungen und Pflichten genau vorgeschrieben (44, 4—31). Zuletzt hat auch das Volk bestimmte regelmäßige Abgaben für Herrichtung des Gemeindeopfers darzubringen, und zwar als Steuern an den Fürsten, dem die Fürsorge für den Opferdienst zufällt (45, 13—16). Alle aber, Fürst, Priester und Volk haben sich an die 45, 18—25 vorgeschriebenen Feste und Opferordnung anzuschließen.

Endlich wird dann im dritten Abschnitt des Stücks Kap. 40—48, nämlich in Kap. 47. 48 das heilige Land und sein Verhältnis zum Tempel ins Auge gefaßt. Schon 45, 1—8 war die Ausdehnung des Grunds und Bodens für den Tempel und seine Umgebung, die den Priestern Wohnung und Landbesitz bieten sollte, für die übrige Stadt Jerusalem und besonders für den Fürsten festgesetzt, ferner 46, 14—18 ausdrücklich bestimmt, daß des Fürsten Grundbesitz stets derselbe bleiben solle, daß ihm nicht das Recht zustehe, jemandem außer seinem Sohn etwas zu vererben, und daß er auch nicht über seine Grenze hinausgreifen dürfe. Vor allem aber kam es Ezechiel darauf an, im einzelnen

zur Darstellung zu bringen, wie forthin das ganze Land im Tempel nicht bloß seinen räumlichen Mittelpunkt, sondern auch seinen größten Segensquell besitze. Aus diesem Gesichtspunkt schildert er 47, 1—12 eine über die Maßen reiche Quelle, die unter dem Tempel entspringt und von da aus das ganze Land durchströmt, bewässert und in ungeahnter Weise fruchtbar macht, selbst das Tote Meer in ein fischreiches Wasser verwandelt: fruchtbare Bäume, die allmonatlich Früchte bringen, wachsen zu beiden Seiten des Stroms, die Früchte davon werden gegessen, die Blätter sind heilkräftig [1]). Gewiß ist diese Tempelquelle nur als Beispiel gemeint, daß Jahwe ähnlich das ganze Land mit Fruchtbarkeit segnen werde, und steht daher im Zusammenhang mit der Beschreibung des Tempels und des Tempelbezirks voran, vor dem Bericht über die Verteilung des übrigen Landes. Das ganze, den Vätern zugeschworene Land wird Israel wieder zufallen, und seine Grenze soll so ausgedehnt sein, wie sie nur in der Zeit der höchsten Blüte unter David erreicht worden ist, nur daß im Osten der Jordan die Grenze bildet, weil damals in der That die ostjordanischen Bewohner sich von ihren Stammbrüdern längst gelöst hatten (13—20). Die Ausländer sollen mit den geborenen Israeliten an der Verlosung des Landes teilnehmen (21—23). Nur für Jerusalem und Juda werden die Maße angegeben (48, 7—22), wie schon vorhin; für die übrigen Stämme wird nur die Reihenfolge genannt, in der sie von Norden nach Süden ihre Wohnstätte nehmen sollen (48, 1—6. 23—29). Daß jene von ihm angegebenen Maße auf dem sehr unebenen Grund und Boden Palästinas nicht buchstäblich innezuhalten waren, war Ezechiel natürlich sehr wohl bekannt: war doch Jerusalem oder ein Ort in dessen nächster Nähe seine Heimat [2]). Nicht aber auf die Maße als solche, sondern auf das Verhältnis, indem der Besitz des Tempel, des Fürsten, der Priester, des Volkes stehen, daß nämlich

1) Mit Recht hat man zur Tempelquelle auf Jes. 8, 6, wegen Umwandlung der leblosen Natur auf Jes. 32, 15 als Vorgänger hingewiesen.

2) Man darf daher nicht sagen, daß der Prophet hier „völlig von aller Wirklichkeit abstrahiere“, sondern nur, daß er im Bilde geredet habe.

der Tempel und auch der Fürst und die Priester dem Volk gegenüber, und wiederum dieses jenen allen gegenüber, ein jedes sein Teil erhielte, darauf hat es der Prophet abgesehen. Daher erwähnt er auch nicht die Ausdehnung des Gebiets der übrigen Stämme, weil hier einfach auf die Bevölkerungszahl Rücksicht zu nehmen war, und im übrigen ein Stamm dem anderen gleich geordnet sein mußte[1]). Das und nichts mehr kommt in der Beschreibung Kap. 48 zum Ausdruck. Zum Schluß wird noch feierlich hervorgehoben, was bisher nur angedeutet war, daß nicht bloß Juda, sondern alle Stämme in Jerusalem ihr Zentrum und ihre Kraft haben werden: die zwölf Thore der Stadt tragen ihre Namen nach den zwölf Stämmen, und ganz Jerusalem führt den Namen: „Jahwe ist dort" (48, 30—35).

So ist in der That, was Kap. 37 in der Knospe verborgen blieb, aufgeblüht: die Nation als Ganzes ist wiederhergestellt, und das nationale Leben nimmt seinen gesegneten Fortgang. Mit guter Hoffnung und getroster Zuversicht durften die Exulanten in die Zukunft schauen, wenn sie sich die bevorstehende Herrlichkeit des Volkes nach dem von Ezechiel entworfenen Bilde vorstellten. Es ist gar anders gekommen, als der Prophet gemeint. Israel als Volk trug kein Begehr nach der Heimat, nur eine sehr kleine Schar kehrte aus dem Exil nach Jerusalem zurück, und es bedurfte jahrhundertelanger schwerer Arbeit, ehe das heilige Land einigermaßen eine politische Einheit darstellte. In vollkommenem Maße ist das dem Volke Ezechiels überhaupt niemals wieder gelungen. Aber des Propheten Grundgedanke, daß nämlich Jahwe und sein Haus Mittelpunkt des ganzen Landes und des ganzen Volkes sein würden, daß das vollendete Israel ganz und allein zu seinem Gott sich halten werde, das ist allerdings vollkommen wahr geworden und geblieben.

---

1) Ob die Stämme, wie Smend u. a. meinen, „nach der Ebenbürtigkeit" geordnet seien (daher die Söhne der Magd im äußersten Norden und Süden, hier Gad, dort Dan, Naphtali, Asser) ist fraglich, weil dann der Prophet aller Wahrscheinlichkeit nach diese vier Stämme paarweise je nach ihrer Zusammengehörigkeit geordnet haben würde, so daß Dan mit Naphtali und Gad mit Asser zusammengeblieben wäre.

VI.

Fassen wir demnach zusammen, was nach Ezechiel für das Heil der Zukunft charakteristisch ist, so ergiebt sich Folgendes:

Was Israel betrifft. Wer von den Zukunftsgemälden eines Jesaja und Jeremia zu Ezechiel kommt, ist sehr enttäuscht, bei Ezechiel kaum eine Spur von Fortschritt wahrzunehmen. Alle großen Gedanken von der Zukunft übernimmt Ezechiel einfach von seinen Vorgängern, und nur gewisse Nebenzüge sind für ihn charakteristisch. Der äußere Wohlstand Israels und die neue, Jahwe zugeneigte Gesinnung zeichnen hier, wie bei den älteren Propheten, das Volk der Zukunft aus. Das Gericht, welches den Übergang aus der Gegenwart dahin bildet, macht nach Ezechiels Erwartung den allertiefsten und nachhaltigsten Eindruck auf das Volk. Der für alle Zeiten gesicherte Bestand des israelitischen Volkstums und seiner Herrlichkeit ist jetzt durch Jahwe allein verbürgt. Das davidische Königshaus steht an der Spitze des neuen Reiches, wie des alten, aber eines geeinigten, angesehenen Reiches: doch selbst dies Königtum muß gegen Jahwes Oberherrschaft weit zurücktreten.

Alles in allem sind es nur vereinzelte, zum Teil versteckte Äußerungen, die Ezechiel über das davidische Königtum der Zukunft thut; so, wenn er 17, 22—24 unter dem Bilde der Zeder die Herrlichkeit des künftigen Davids-Regimentes beschreibt, oder die noch allgemeinere Andeutung macht (21, 32), daß von Zedekia das Königsdiadem auf einen Würdigeren, der das zertrümmerte Reich wiederherstellen werde, übergehen solle. Die Wendungen aber, die 34, 23f.; 37, 22—24 den davidischen Herrscher der Zukunft charakterisieren, und gar die Stellung, welche er in dem Zukunftsgemälde Kap. 40—48 einnimmt, sind so verblaßt, daß sie den Eindruck hinterlassen: wenn der König nicht als überkommene Größe des Volkslebens und der Prophetie nun einmal seine Stelle hätte haben müssen, so würde ihn Ezechiel wohl ganz ausgelassen haben. Richtig ist, daß er hier einfach als Oberhaupt des Volkes gilt, als der Mann, der vor allem für den Kultus und seine Interessen zu sorgen hat, der in dieser Beziehung mancherlei

Vorrechte genießt, die in Wahrheit von minimalem Werte sind. Das alles hätte ja vielleicht auch ein anderer Prophet so sagen können, aber ein anderer hätte mehr gesagt, und Jesaja und Jeremia haben mehr gesagt. Auffällig bleibt auch, daß selbst in der Kap. 38 f. geschilderten Katastrophe des Königs der Zukunft nicht einmal Erwähnung geschieht, während ihn Jesaja, Micha und vielleicht auch Jeremia in diesen Zusammenhang entschieden hineingebracht hätten; daß in dem umfangreichen Abschnitt Kap. 40—48 Ezechiel nichts mehr und nichts Besseres den künftigen Herrschern ans Herz zu legen weiß, als daß sie (außer ihren kultischen Verpflichtungen) für richtiges Maß und Gewicht Sorge trügen (45, 9—12), über ihren Landbesitz nicht unbeschränkt verfügen dürften (46, 16—18), daß ihre Leichenkammern nicht Wand an Wand mit dem Hause Jahwes zusammenstoßen sollten (43, 7—9). Kurz, der davidische König spielt in Ezechiels Zukunftsbild so gut wie gar keine Rolle, er wird als Stück der Überlieferung beibehalten: es ist nur noch ein ganz kleiner Schritt, bis Deuterojesaja ein Menschenalter später jene Figur überhaupt nicht mehr hat [1]). Es war ja schließlich auch kein Wunder, daß nach den Erfahrungen, die man mit den Königen in den letzten Jahrhunderten Judas gemacht hatte, die Begeisterung eines Jesaja, der noch Hiskia vor Augen gehabt hatte, nachgelassen hatte, ja beinahe untergegangen war. In der That ist seit Ezechiel der Hoffnung, die man auf das davidische Königtum setzte, das Rückgrat ausgebrochen.

Schon Ezechiel, auch hierin Deuterojesajas Vordermann, setzt die wesentliche Bürgschaft der Zukunft in das Volk Israel selbst. Nicht bloß in jenem allgemeinen Sinn, daß Israel Bestand habe und zu neuer Macht, zu neuen Ehren komme, seine Erneuerung auch wiederholt beschrieben und in den Vordergrund gestellt wird, während das Königtum immer nur nebenbei Erwähnung findet, und ihm so gut wie gar keine genauere Aufgabe zugewiesen wird.

---

1) Darum darf man doch nicht so unbedingt von einem „Widerspruch" zwischen Stellen wie 17, 22—24 und 46, 1 ff. reden. Denn warum sollte nicht ein König zugleich ein großer Held, mächtiger Potentat und ebenso eifriger Pfleger der Justiz und Förderer des Kultus sein?

Sondern es wird auch das Volk Israel durch Jahwes Führungen vollständig umgewandelt und äußerlich wie innerlich als ein neues Volk dargestellt, während dasselbe von den zukünftigen Königen gegenüber denen der Gegenwart nur in beschränktem Maße gilt. Auf dem Volk ruht des Propheten Auge mit Wohlgefallen, nicht auf dem Königtum; über das Volk redet er mit Nachdruck, das Königtum erwähnt er nur, wo es sein muß. Das Volk wird zum Gericht in die Wüste hinausgeführt, und dort mit ihm Gericht gehalten, die Abtrünnigen ausgesondert (20, 33 ff.). Das Volk empfängt ein anderes Herz, einen neuen Geist, ein fleischernes statt des bisherigen steinernen Herzens (schon 11, 14—21; ebenso 36, 26. 27). Das Volk wird bald (nach der Niederwerfung Ägyptens durch Nebukadnezar) wieder stark und siegreich auftreten, willig sein des Propheten Wort zu hören (29, 11). Das Volk wird, wenn es in der neuen Zeit seinen (Opfer-)Dienst Jahwe zu Ehren wieder beginnt, mit tiefer Beschämung an die Vergangenheit zurückdenken, ja in der Einnerung sich voll Ekels von dem, was es früher gethan, abwenden (16, 53 ff.; 20, 43 ff.). Ähnliches hätte der Prophet von den Königen der neuen Zeit auch sagen können, ja nach seiner Überzeugung sagen müssen, aber er hat es nicht gesagt, einfach weil sie ihm zu weit im Hintergrunde standen und er ihrer Existenz und ihrem Verhalten wenig Bedeutung für Israels Heil zuerkannte. Israel wohnt demnächst sicher und friedlich in reichem Wohlstand (28, 24—26): von den Königen der Zukunft wird Entsprechendes niemals ausgesagt. Wohl werden die Sünden der früheren Könige nicht minder energisch und scharf gerügt wie die sündige Vergangenheit des Volks, doch während der Schluß für die Zukunft bei Israel lautet: also schafft Jahwe ein neues Israel, heißt es für die Könige einfach: also wird Jahwe selber der König (vorläufig noch genannt „der Hirte") Israels. Bei der Rückkehr aus dem Exil ist es ebenso bloß das Volk, das hervorgehoben wird, nicht der König, welcher nicht einmal Erwähnung findet. Also: Jahwe und sein Volk treten in Zukunft in ein innigeres Verhältnis, das keiner Vermittlung irgendwelcher Art bedarf: denn die Priester nicht minder als die Könige, und die Könige nicht weniger als die Priester

haben eine bloß äußerliche Aufgabe dem Volk gegenüber zu erfüllen. Wie der König fast bloß als Oberhaupt des Volks figuriert, da doch eins sein muß, so besorgen die Priester den Opferdienst, der doch einmal verrichtet werden muß, ohne daß jenes oder dieses das Wesen des Bundes zwischen Jahwe und dem Volk berührte. So wird auch 16, 53 ff. 60 der neue Bund Jahwes mit Israel ausdrücklich als ein ewiger beschrieben, ohne daß der Priester Erwähnung geschieht. So wird 20, 40. 41 der künftige, von Jahwe gnädig aufgenommene Opferdienst Israels gepriesen, ohne daß Priester dabei genannt werden. Und vor allem tritt es in Kap. 40—48 hervor, daß die Priester und ihre Verrichtungen gleichwie die Könige in die neue Zeit mit herübergenommen werden, weil sie einmal da sind, ohne daß der Prophet es vermag, ihnen eine für das ewige, herrliche Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk *wesentliche* Bedeutung zu sichern oder gar ihnen eine neue Aufgabe zuzuweisen.

Richtig ist vielmehr, daß Ezechiel immer die Herrlichkeit des Landes und des Volkes ins Auge faßt und sie von Jahwe allein abhängig macht. Alle anderen Personen sind für ihn Nebenfiguren. Oder anders ausgedrückt: in der Hauptsache, nämlich im Verhältnis zu Jahwe und dem von ihm zu empfangenden Heil, sind ihm alle Personen gleich, genießen alle in gleicher Weise die Vorzüge der neuen Zeit. Und worin bestehen nun diese? Wesentlich ist dem Propheten jedenfalls, entsprechend den Gedanken Jeremias, die neue Gesinnung, welche durch die Erfahrungen der Vergangenheit und durch die Gerichte Jahwes und namentlich durch die Eindrücke des Exils in einer kleinen Minderheit, dem Grundstock des Zukunftsvolkes, erweckt wird. Sie giebt die Garantie dafür, daß künftig die Satzungen und Ordnungen aller Art, die Jahwe gegeben hat, gehalten werden (36, 26. 27). Und weil die Israeliten selbst in ihrem Herzen Scham, Abscheu und Ekel im Rückblick auf die Vergangenheit und die von ihnen begangene Sünde empfinden, so ist eine Wiederholung ähnlicher Vergehungen, wie damals, völlig ausgeschlossen: fortan wird ihnen der Dienst Jahwes lieb und wert und eine Freude sein. So wird es vom Augenblick ihrer Rückkehr aus dem Exil an ge-

schehen. Entsprechend diesem neuen Sinn der Israeliten giebt Jahwe ihnen das äußere Glück und Wohlergehen. Die Trümmer des Landes werden bei seite gethan, die Städte und Dörfer wieder aufgebaut werden, weder wilde Tiere noch feindliche Völker werden die Bewohner verjagen oder stören. Stets rechtzeitig sendet Jahwe den Regen, daß keine Hungersnot entsteht, vielmehr prangt alles Land in ungeahnter Fruchtbarkeit. Die Bevölkerung wird an Zahl stetig zunehmen und das ganze Land erfüllen. Das ist in kurzen Strichen das Gute, das Israel in der Zukunft von Jahwe, seinem Gott, erfahren wird, das Heil, welches Kap. 34—37 beschreibt, und dem entsprechen einzelne Andeutungen, die anderweitig gegeben sind. Es ist kaum in irgendeiner Beziehung mehr, als was schon Ezechiels Vorgänger in Aussicht gestellt haben.

Die Erfüllung aller Verheißungen ist zugleich bedingt durch die Stellung Israels inmitten der Völkerwelt. Wiederholt wird versichert, daß die Völker keine Macht mehr über Israel haben werden, daß keines ferner ihm je Schaden thun dürfe, daß alle durch Gerichte Jahwes hindurchgehen müssen. Aber ein anschauliches Bild davon, wie Israel innerhalb der Völkerwelt gestellt ist, bietet Ezechiel nirgends. Israel besiegt seine feindlichen Nachbarn und rottet sie aus, soweit sie Israels Bestand und Wohlstand bedrohen (Kap. 25, namentlich V. 14; 35). Alle Völker blicken auf Israel, wenn es von Jahwe erneuert und verherrlicht ist, und erkennen auch darin Jahwes Wege, wie zuvor in den erlebten Gerichten. Aber dahin wird diesen Gedanken niemals Folge gegeben, daß die Heiden unmittelbar oder auch nur mittelbar am Heil teilnehmen sollen.

Sondern: Die Heiden erkennen an Israel, wie Jahwe richtet und begnadigt. Wie unwillkürlich achten sie auf die Schicksale, welche dieses Volk erlebt, weil es ihm so anders ergeht als den Heiden. Daß Israel ein besonderes Volk, vielmehr daß Jahwe ein besonderer Gott ist, müssen sie unter der Wucht weltgeschichtlicher Ereignisse und dem Eindruck des Thatbestandes in Israel, von ihrem Gewissen überzeugt, anerkennen. Aber nicht um der Heiden willen geschieht diese Anerkennung, so wenig nach

Ezechiel um Israels willen irgendeine That Jahwes geschieht, sondern daß nur allein Jahwe geehrt und erhoben werde, das ist die Absicht in allen Dingen (36, 20—23). Das Heiligtum inmitten Israels ist der sichtbare Ausdruck für die Herrlichkeit Israels: am Tempel merkt die Völkerwelt, daß Jahwes Gegenwart in Israel von Dauer ist (37, 28). Auch der Zweck des letzten Angriffs Gogs auf Israel und seine Abwehr durch Jahwes wunderbares Einschreiten ist derselbe (38, 16. 23). Nur einmal wird gegen den Schluß des Buches eine Andeutung davon gegeben, daß auch Heiden unter Umständen an der Herrlichkeit Israels teilnehmen können, wenn sie sich nämlich in seiner Mitte niederlassen: dann sollen sie Besitz erhalten wie die eingeborenen Israeliten (47, 21—23). Allein das ist doch mehr eine gelegentliche Bemerkung und bezieht sich auf ein Vorkommnis, das ja in Israel auch sonst nichts Seltenes war.

Genau genommen sind die Heiden für Ezechiel nur Strafobjekte Gottes, soweit sie für ihn überhaupt etwas sind. Im übrigen nimmt er zu ihnen keine Stellung, er ignoriert sie. Das Volk Israel hat nach ihm die negative Aufgabe, die Heiden abzuwehren, und den von Gott ihm zugewiesenen Beruf, der Völkerwelt als Kennzeichen der Allmacht und Gnade Jahwes zu dienen. Missionsobjekt ist auf jeden Fall die Heidenwelt nicht, und das Beste noch, was ihnen gegönnt wird, ist, wenn sie nicht gänzlicher Ausrottung verfallen, daß sie, nachdem sie Jahwes Gerichte erfahren, wieder in den Zustand zurückversetzt werden, in welchem sie sich früher befanden. Als letztes aber scheint Ezechiel doch eine Vernichtung oder Unterwerfung aller Heidenvölker ins Auge gefaßt zu haben, wie wenigstens aus Kap. 38 f. hervorgeht, wenn anders dort versteckterweise Babel und ihre Bundesgenossen gemeint sind, ohne daß sich dies freilich mit Bestimmtheit behaupten läßt.

2.

Das zweite Gebot in Luthers Kleinem Katechismus.

Von

D. Dr. Ebeling in Hannover.

---

1. Der Text des Gebotes

lautet zwar in den Ausgaben des Katechismus verschieden, steht aber außer allem Zweifel. Luther schrieb:

Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich führen.

Diesen Text bieten die ältesten Drucke; so der vermutlich älteste uns erhaltene Text, der niederdeutsche von 1529 (du schalt den namen dynes Gades nycht unnutlick voeren), die hochdeutschen Erfurter 1529, Marburger 1529, die Wittemberger 1529, 1531, 1542, Valentin Babst, Leipzig 1543; ferner das Betbuch und die Jenaer Ausgabe. Freilich bieten die Wittemberger Ausgaben von 1537 und 1539 das Verbum mißbrauchen. Wenn Kaftan [1]), der diese Lesart mit der Konkordie, welche für die Frage nach dem Lutherschen Originaltext übrigens ohne Bedeutung ist, aufgenommen hat, sagt, Luther habe selbst zuerst und hernach wieder „unnützlich führen" an Stelle des „mißbrauchen" gesetzt, so möchte dies nicht zutreffend sein. Luther würde dadurch gegen seinen eigenen in der Vorrede so sehr betonten Grundsatz, einerlei Form festzuhalten, selbst verstoßen haben; auch ist kein Grund für diesen doppelten Wechsel aufzufinden. Vielmehr möchte die Sache so liegen. Luther hat sich um die späteren Ausgaben des Katechismus schwerlich gekümmert [2]); die Herausgeber oder Drucker setzten nach 1534

---

1) Kaftan, Auslegung des Lutherschen Katechismus. 2. Aufl. 1894, S. 59.

2) S. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift, 1900, S. 189 und S. 200, Anm. 2. Daraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Beigaben zu den fünf Hauptstücken in den Ausgaben, die Kaftan selbst verzeichnet auf S. 10f.

hier wie an anderen Stellen des Katechismus statt des ursprünglichen Textes die Worte der Lutherschen Bibelübersetzung ein, die dann aber alsbald dem Originale wieder weichen mußten. Ebenso verhält es sich mit dem Zusatze „des Herrn" in manchen Katechismen, bald vor, bald hinter „deines Gottes".

Die Worte „unnützlich führen" entsprechen dem, was vor Luther im Schwange war: Hymelstraß 1484 nicht eytel nehmen; Licht der Seele, Lübeck 1484 nit unnütiliken in dynen Mund nehmen; Kleiner deutscher und französischer Katechismus im Manuale Curatorum von Joa. Surgant (Augsburg oder Basel?) 1503, S. 40: Du solt den namen gottes nit lychtfertiglich nennen[1]), weder mit schweren, noch mit fluochenen oder gottes lesterung, französisch en vain; 1495 nicht unnützlich in den Mund nehmen; 1500 nicht ohne Not nennen u. s. w.

Die Fassung des Gebots stünde also fest, und wer das Luthersche Original haben will, muß dabei bleiben. Allerdings bleibt dabei die Frage offen, ob nicht der heutige Sprachgebrauch und das Unterrichtsbedürfnis eine Änderung fordert. Meines Erachtens ist dies nicht nötig. Denn was ein „unnützer Junge" ist, und daß ein „Nichtsnutz" ein Taugenichts ist, weiß jedes Schulkind aus der Schrift (Matth. 12, 36; 25, 30) und aus dem Sprachgebrauche, und man hat von da einen leichten Übergang zu „sündhaft" oder „freventlich" (2 Mos. 20), was doch gemeint ist. Die Einengung nämlich des Wortes „unnützlich" auf „ohne Not", zu der die zweite Hälfte der Erklärung manche Interpreten verführt hat, ob sie gleich bei der Belehrung vom Meineide diese Einengung wieder vergessen müssen, ist durch nichts gerechtfertigt. Es liegt also auch keine Veranlassung vor, das abstraktere Verbum „mißbrauchen" hier zu setzen, weil dieses in der Bibelübersetzung stehe; die Übereinstimmung der Katechismusworte mit den Bibelworten ist für die neutestamentlichen Stellen der drei letzten Hauptstücke gewiß wünschenswert, im zweiten Gebote aber durchaus überflüssig.

---

1) Im Druck steht nēmen, das ist: „nennen", wie das Manuale selbst an anderer Stelle schreibt, nicht wie Geffcken, Bilder-Katechismus, S. 198, setzt: „nehmen".

Im Großen Katechismus schrieb Luther in der Übersicht: „nicht vergeblich führen“, im Texte verwendet er daneben auch „vergeblich brauchen“ oder „mißbrauchen“. Das Wort „vergeblich“ hat bei Luther umfassenden Sinn: er übersetzt im Neuen Testament damit das griechische κενόν Matth. 15, 9; εἰς κενόν 2 Kor. 6, 1; κενοῖς λόγοις Eph. 5, 6; δωρεάν Gal. 2, 21; endlich μάτην Matth. 15, 9, das nicht nur „ohne Erfolg“, frustra, sondern auch „leichtfertig“, temere, und „fälschlich, trügerisch“ (Gegensatz ἀληθές) bedeutet; εἰς μάτην λέγειν heißt „in den Tag hinein reden“. Das Verbum „mißbrauchen“ aber bedeutet: „verkehrt brauchen“ und „übel brauchen“.

2. Die Erklärung

steht dem Wortlaute nach ebenfalls fest:

> Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir bei seinem Namen nicht fluchen, schweren, zaubern, liegen oder triegen, sondern denselbigen in allen Nöten anrufen, beten, loben und danken.

Die lateinische Übersetzung Sauermanns [1]), welche später in die Konkordie aufgenommen wurde, lautet: Debemus Deum timere et diligere, ne per nomen ejus maledicamus (imprecemur Konk.), juremus, incantemus, mentiamur aut dolis fallamus, sed in omni necessitate illud invocemus, adoremus et cum gratiarum actione laudemus.

So klar auch hier, wie in allen Geboten, die Scheidung in Verbot und Gebot vorliegt, und auf den ersten Blick beide Teile dem Verständnisse klar zu sein scheinen, so erregt doch die traditionelle Auffassung und katechetische Behandlung insbesondere der ersten Hälfte gegründete Bedenken.

1. Betrachten wir zunächst die zweite Hälfte der Erklärung des Gebots, daß wir Gottes Namen in allen Nöten anrufen, beten, loben und danken sollen. Es wird nur weniger Worte darüber bedürfen. Auf den ersten Blick ist einleuchtend, daß in

---

1) S. diese Zeitschrift 1900, S. 200.

den Worten „in allen Nöten anrufen“ ein Gegensatz liegt gegen die Anrufung zum Fluchen, Schwören, Lügen oder Trügen, wodurch Gottes Name zum Deckmantel der Bosheit gemacht wird. Des Weiteren sollen wir Gottes Namen brauchen zum Beten, zum Zwiegespräch mit Gott; beten ist hier nicht gleich bitten, daß Gott uns aus allen Nöten errette, denn das liegt in dem Anrufen; vielmehr sind beten und bitten auseinander zu halten. Die oberdeutsche Sprache hat beide Verba, obgleich derselben Wurzel entsprossen, schon seit dem Ahd. streng geschieden, ebenso Luther, und es liegt, wie K. Knoke richtig bemerkt[1]), kein Grund vor anzunehmen, daß er es hier nicht gethan. Man vergleiche 2 Chron. 6, 19: daß du erhörest das Bitten und Beten, das dein Knecht vor dir thut. Ebenso wenig sind die folgenden Verba loben und danken, wie einige Katechismen thun, in enge oder ausschließliche Beziehung zu dem vorangehenden „in allen Nöten anrufen“ in dem Sinne zu setzen, daß, wenn Gott mich errettet hat, ich ihn loben und ihm danken soll. Davor sollte schon die Erklärung des ersten Artikels und der vierten Bitte, auch Stellen wie Eph. 5, 19 f. u. a. warnen. Vielmehr wirft Luther hier wie öfter, unbekümmert, welche Konstruktion die Verba haben, die hier auch gar nicht in Betracht kommt, in kurzen Strichen hin, wozu der Christ den Namen Gottes brauchen soll. Aber doch nicht so, daß wenn er diesen Namen brauchen wolle, er ihn in dieser Weise, keiner anderen brauchen solle, auch nicht so, daß nur wenn wir ihn in dieser Weise brauchen, der Brauch kein unnützer sei, sondern vielmehr so, daß wir Gott anrufen, daß wir zu Gott beten, Gott loben und ihm danken sollen unser Leben lang, „denn der Name Gottes ist uns eben darum gegeben, daß er in Brauch und Nutzen stehen soll“, Gr. Katech. § 63. Diese vier Stücke nennt Luther vorzugsweise als die Frucht des ersten Gebots, des Getrostseins und der Liebe zu ihm, daß wir sie üben sollen. Vielleicht käme dies etwas deutlicher für die Kinder zum Ausdruck, wenn man schriebe: „sondern daß wir denselben“ u. s. w.

---

1) K. Knoke in Ztschr. f. evang. Religionsunterricht, 1891, S. 118.

2. Wenn nun in der zweiten Hälfte der Erklärung anrufen, beten, loben und danken als Gott wohlgefälliges Thun uns geboten wird und bei diesem Thun den Namen Gottes zu brauchen, nicht aber gesagt wird, daß dieses Thun erst durch den Gebrauch des Namens Gottes ihm wohlgefällig oder geboten wird, so liegt der Schluß nahe, den das gegensätzliche „sondern" ja auch an die Hand giebt, daß die in der ersten Hälfte genannten Stücke an sich — mag man sie für vier oder fünf zählen — verboten seien, nicht erst dann, wenn man den Namen Gottes dabei gebraucht, sondern daß, weil sie verbotenes, sündhaftes Thun sind, der Name Gottes nicht dabei gebraucht werden soll, denn „das heißt Gottes Namen mißbrauchen, wenn man Gott den Herren nennet (welcherlei Weise es geschehen mag) zur Lügen oder allerlei Untugend". Großer Katechismus § 51. In der That nehmen auch alle Katecheten, soviel ich weiß, von vornherein an, daß wenigstens die vier Stücke: fluchen, zaubern, lügen und trügen als sündhaft verboten werden, bei denen also der Name Gottes als Deckmantel der Bosheit nicht gebraucht werden dürfe, nur mit dem Worte schwören kommen sie in Verlegenheit und ins Gedränge. Das Schwören selbst soll nicht sündhaft, nicht verboten sein, und auch nicht der Gebrauch des Namens Gottes beim Schwören; verboten sein soll die Herbeiziehung des Namens erst dann, wenn ich mich beim Schwören durch etwas anderes versündige, nämlich durch lügen und trügen. Luther verbietet hier aber das Schwören selbst.

Die Katecheten nehmen dabei das Wort schwören in dem allerdings herkömmlichen und jetzt fast allein gebrauchten Sinne: feierlich beteuern, mit einem Eide beteuern. Sehen wir, wohin dies führt.

Der alte Tetelbach schreibt in seinem Güldenen Kleinot, 1568, in Frage 50: Wie wird Gottes Name gemißbraucht? Antwort: Wenn man bei seinem Namen fluchet, schwöret, zaubert, lügt oder trügt. Frage 52: Was heißt bei seinem Namen schwören? Antwort: Den Namen Gottes zu einem Zeugen unserer Reden fälschlich und ohne Not oder aus Leichtfertigkeit anziehen. Frage 53: Ist denn das Schwören gänzlich verboten?

Antwort: Schwören ohne Not und Nutz ist verboten, aber schwören zum Guten, wenn es die Ehre Gottes, unser Beruf und die Obrigkeit erfordert, ist erlaubt. Man sieht, es wird in Frage 52 nicht das Schwören als solches, worauf doch die Frage gerichtet ist, erklärt, sondern um die darauf folgende Frage und Antwort 53 möglich zu machen, das Wort in verengtem Sinne genommen und das falsche und leichtfertige Schwören schlechthin als schwören gefaßt. Der Widerspruch gegen die Antwort 51 ist damit nicht beseitigt. Und setze ich die in Antwort 52 gegebene Erklärung von schwören statt des Wortes selbst in die Frage 53 ein, so ergiebt sich folgendes: Ist denn das falsche und unnötige und leichtfertige Schwören gänzlich verboten? Antwort: Das falsche und unnötige und leichtfertige Schwören ohne Not und Nutz ist verboten, aber schwören zum Guten ist erlaubt. Dieser Auseinandersetzung wird die Fassungskraft der Kinder nicht folgen können, auswendig lernen werden sie es können.

Etwas vorsichtiger verfährt der viel gelobte Mecklenburgische Katechismus von 1717, indem er zunächst das Wort schwören allgemein giebt und es dann erst in einer besonderen Frage zerlegt. Nachdem zuerst auch hier auf die Frage 93: Was sollst du unterlassen nach dem anderen Gebot? geantwortet ist: Ich soll bei dem Namen meines Gottes nicht fluchen, schwören, zaubern, lügen oder trügen, folgt in Frage 96 die Erklärung des Worts. Was heißet schwören oder einen Schwur thun? Antwort: Wenn man sich so gewiß als Gott und sein heiliges Wort uns helfen soll verbindet, etwas zu reden oder zu thun. Frage 97: Ist denn dergleichen Schwören verboten? Antwort: Ja, insoweit Gottes Ehre, unser selbst und des Nächsten Wohlfahrt dergleichen nicht erfordert. Frage 98: Darf ich aber wohl einen Schwur oder Eid thun, wenn es Gottes Ehre, meiner Obrigkeit Befehl, und des Nächsten oder auch meine eigene Wohlfahrt erfordert? Antwort: Ja, in solchen Fällen hat Gott selbst befohlen, bei seinem Namen zu schwören. 5 Mos. 6, 13; 10, 20. Das ist in der That nicht ungeschickt ausgeführt, aber der Widerspruch von Frage 98 gegen Frage 93 und gegen Luthers Erklärung wird damit nicht beseitigt.

Einen anderen Weg schlägt das Nürnberger Kinderlehrbüchlein 1628 ein, indem es die Erklärung des Wortes schwören vermeidet. Frage 62: Was wird denn hie verboten? Antwort: Daß wir den Namen Gottes nicht sollen vergeblich führen oder mißbrauchen. 2 Mos. 20, 7. Frage 64: Womit mißbraucht man den Namen Gottes? Antwort: Wenn man den Namen Gottes oder das Göttliche nicht also nennet und gebrauchet, wie es von Gott selbst gemeint und verordnet ist, sondern zum Fluchen, Schwören, Spotten, Zaubern, Lügen und Trügen. Frage 65: Wie wird der Name Gottes geunehrt mit Fluchen? Frage 66: Wie wird Gottes Name mißbraucht mit Schwören? Antwort: Wenn einer den Namen Gottes zum Zeugen anrufet nicht aus Not, sondern leichtfertiger Weise, oder den Nächsten damit zu belügen und zu betrügen. 3 Mos. 19, 12. Matth. 5, 34—37.

Gesenius, der in seinen Katechismen, in dem großen und in den Katechismusfragen, meines Wissens zuerst begann, sich wenigstens zum Teil von dem Gange und Texte des Lutherschen Katechismus loszusagen, um sich dem theologischen Lehrgebäude mehr zu nähern, worin ihm dann die Katechese immer mehr gefolgt ist, hat in den Katechismusfragen 1631 folgendes. Frage 99: Was wird in diesem anderen Gebote verboten? Antwort: 1) Gottes Namen unnützlich führen und vergeblich gebrauchen; 2) denselben lästern; 3) bei dem heiligen Namen seinem Nächsten fluchen; 4) bei demselben vergeblich oder fälschlich schwören oder einen Meineid begehen; 5) zaubern; 6) bei dem Namen Gottes lügen und trügen. Frage 100: Kann denn ein Mensch wohl mit gutem Gewissen schwören und einen Eid ablegen, wenn's die Not erfordert? Antwort: Ja, der Prophet Jeremias sagt: Alsdann wirst du ohne Heuchelei recht und heilig schwören. Jer. 4, 2. Frage 101: Ist es denn eine so schwere Sünde, einen Meineid begehen und einen falschen Eid thun? — Man sieht, Gesenius hat sich durch eine freiere Bewegung um die Klippe hinwegzuhelfen gesucht, zu konstatieren ist aber, daß auch er das Wort schwören in der Lutherschen Erklärung von vornherein verengt und ganz so faßt wie Tetelbach und die Nürnberger.

Endlich will ich noch des Waltherschen Katechismus Erwähnung thun. Obwohl von Gesenius im einzelnen beeinflußt, fußt er auf dem Nürnberger Kinderlehrbüchlein. Bei ihm finden wir Frage 42: Was wird allhie verboten? Antwort: Wir sollen den Namen Gottes nicht unnützlich führen. Frage 43: Wie wird Gottes Namen unnützlich geführt? Antwort: Durch Fluchen, Schwören, Zaubern, Lügen und Trügen. Frage 44: Was heißt bei dem Namen Gottes fluchen? Frage 45: Was heißet bei dem Namen Gottes unnützlich schwören? Antwort: Bei dem schwören, der nicht Gott ist; oder einen falschen Eid thun, oder den recht geschworenen Eid nicht halten oder sonst leichtfertig und ohne Not mit Gottes Namen etwas bekräftigen. Matth. 5, 34.

In den gegebenen Typen bewegen sich so viel ich sehe alle nachfolgenden Katechismen, um die von Luther auch im Großen Katechismus bestimmt vorgetragene Lehre, daß falsch schwören verboten, recht schwören geboten sei, zum Ausdruck zu bringen. Dem gegenüber muß wiederholt betont werden, daß Luther in der Erklärung des zweiten Gebots zu dem Mißbrauch des göttlichen Namens nicht das leichtfertige oder falsche Schwören, sondern das Schwören schlechthin rechnet, und wir stehen vor der Alternative: entweder hat Luther hier zu schwören überhaupt verboten oder wir müssen seinen Text dahin ändern, „daß wir bei seinem Namen nicht fluchen, falsch schwören, zaubern, lügen oder trügen“ und in die zweite Hälfte das recht schwören einfügen. Daß wir Luther aber sagen lassen, der Gebrauch des göttlichen Namens beim Fluchen sei verboten, beim Schwören verboten und geboten, beim Zaubern, Lügen und Trügen verboten, dagegen ihn anzurufen, zu beten, zu loben und zu danken geboten, das ist unannehmbar. Dazu kommt, daß diesen Unterschied nur beim Worte schwören zu machen reine Willkür ist. Warum nicht auch beim ersten Worte? „Denn Fluchen ist eben wie das Schwören beide gut und böse“ [1]).

3. Sehen wir uns das Verb schwören näher an. „Das Wort schwören“, sagt R. Steinmetz [2]), „finden wir hier in böser Ge-

1) Erlanger Ausg. 43, S. 126.

2) R. Steinmetz, Katechismusfragen, 1898, S. 26.

sellschaft." Ganz recht; dann lag ihm doch die Frage nahe, ob es nicht in diese böse Gesellschaft hineingehöre; er stellt diese Frage indes nicht und folgt der herkömmlichen Weise. Und doch hatte vorher schon K. Knoke [1]) darauf hingewiesen, daß dasjenige Schwören, von dem hier die Rede ist, selber Sünde sein müsse, nicht erst dadurch zur Sünde werde, was man sonst dabei Sündhaftes thue. Er erklärt es daher für incantare: „Wer flucht, möchte anderen Unglück zuwenden, wer schwört, möchte das Unglück, das ihm selber droht, abwenden." Ganz zutreffend finde ich dies nicht; Sauermann und mit ihm die Konkordie übersetzen schwören durch jurare, und gebrauchen incantare für das deutsche zaubern. Aber den Weg hat Knoke gewiesen.

Im Mittelhochdeutschen bedeutet swörn zunächst: „feierlich beteuern". Das Feierliche beruht aber wesentlich darin, daß ein dem Schwörenden heiliger Gegenstand angerufen und zum Zeugen der Wahrheit und Rächer der Unwahrheit angerufen wird [2]). In diesem Sinne wird es von Luther in der Bibel mehr als anderthalbhundertmal verwendet; in diesem Sinne hat Christus (Matth. 26, 63ff.), hat Paulus geschworen (2 Kor. 1, 23. Phil. 1, 8) und der Hebräerbrief sagt (Hebr. 6, 16), daß der Eid ein Ende alles Haders sei; in diesem Sinne nehmen es an unserer Katechismusstelle die Katecheten, müssen sich dann aber, wie wir gesehen, winden und drehen wegen der bösen Gesellschaft, in der sie das Wort hier finden. Neben dieser angegebenen Bedeutung hat sich aber aus der angeführten Feierlichkeit und aus der germanischen Gerichtspraxis des Gegeneides [3]) auch die andere des Verwünschens entwickelt, so daß es auch geradezu für Fluchen gebraucht wird. In dem verstärkten Beschwören liegt dies noch heute offen zu Tage; denn dieses Wort hat neben der Bedeutung „feierlich etwas versichern" und dem andern: „jemandem einen Eid abfordern", 1 Sam. 14, 24; 28. 1 Kön. 2, 43. Matth. 26, 63, auch die Bedeutung: incantare, adjurare, bannen, durch Flüche

---

1) K. Knoke in Ztschr. f. d. evang. Religionsunterricht II, 1891, S. 116.
2) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Aufl., II, S. 541.
3) Im Englischen heißt to an-swer heute einfach: antworten.

vertreiben, 2 Mos. 7, 11. Ps. 58, 6. Jer. 8, 17; den Teufel beschwören, eine Krankheit beschwören, oder auch durch Flüche bannen, zitieren, herzwingen, wie im Goetheschen Schatzgräber: „die Beschwörung war vollbracht", und dementsprechend: „etwas Böses anwünschen". Und auch das einfache Verb Schwören tritt in diesem Sinne des Fluchens, Verwünschens bis auf den heutigen Tag noch vereinzelt auf. Beispiele geben die Wörterbücher und einige will ich hier anführen. Richter 17, 2, wo es bei Kautsch heißt: „eine Verwünschung ausgestoßen hast", Richter 21, 18: Die Kinder Israel haben geschworen und gesagt: verflucht sei u. s. w. Ps. 102, 9: Die mich spotten, schwören bei mir, d. h. sie bedienen sich meines Namens bei Flüchen und Verwünschungen (Kautsch); Amos 8, 14. Ferner: Da finge ein Teil von uns an zu beten, das andere aber vielmehr zu schwören, Seb. Franck Parad. 5[b]. Sie schworen dem Kaiser St. Veltens Krankheit an den Hals, Freitag 1, 226. „Das Schwören wird besonders zum Fluchen durch die verhüllenden Entstellungen des Namens Gottes (Bocks, Botz, Kotz)", Deutsches Wörterbuch. „Fluchen und schwören" sind daher gern verbundene Synonyma und gehören, auch mit dem dritten: zaubern, zusammen wie: lügen und trügen. „Das gotteslästerliche Fluchen, Wünschen, Schwören" Olearius Reise 48c. „Fluchen und Schwören, daß es donnern möchte" Garg. 149, oder: „daß die Balken krachen". Das genannte Wörterbuch setzt daher auch unsere Katechismusstelle unter diesen Gebrauch des Wortes. — Denselben Sinn hat auch noch das substantivum agentis: Schwörer; „ein greulicher Flucher und Schwörer", und Luther 1. 86 verbindet „Mörder, Räuber, Lästerer, Schwörer, Afterreder". — Noch deutlicher tritt diese Bedeutung in dem Substantiv Schwur im Sinne von „Verwünschung, Gegenstand der Verwünschung" hervor; ich will mich darauf beschränken, einige Stellen aus der Bibel anzuführen, ohne sie auszuschreiben: 4 Mos. 5, 21. Jes. 65, 15 (mit der Anmerkung von Kautsch). Jer. 42, 18; 44, 12. Dan. 9, 11. Zu Ps. 109, 2 schreibt Luther: „d. h. sie machen mich zum Exempel, Schwur und Wunsch, wie man spricht: Es müsse dir Gott thun wie diesem und jenem", wo Kautsch anmerkt: „d. h. sie bedienen sich meines Namens bei

Flüchen und Verwünschungen.“ In diesem Sinne hat Luther das Wort schwören auch in der Auslegung der 10 Gebote (Erlanger Ausg. Bd 36) gebraucht.

Wir sehen also, daß Luther dem Worte schwören kein Unrecht thut, wenn er es hier, wie schon in der Auslegung der 10 Gebote (1528), in böse Gesellschaft gebracht hat, und das ist der Sinn seiner Erklärung, des Verbots, daß wir Gottes Namen nicht freventlich brauchen sollen zu bösem Thun: zu fluchen, schwören, zaubern, lügen oder trügen, und des Gebots, daß wir ihn brauchen sollen zu gottwohlgefälligem Thun: in allen Nöten ihn anzurufen, zu beten, loben und danken. Und weil es sich um den Namen Gottes handelt, so zählt Luther diese Hauptsünden des Mundwerks auf und greift in seiner praktischen Weise das für die Jugend und das Hausgesinde heraus, was seiner Zeit so greulich im Schwange ging und noch heute geht. In den Katechismuspredigten und im Großen Katechismus greift er weiter; da redet er noch vom Mißbrauch des göttlichen Namens vor Gericht, in Ehesachen, in geistlichen Sachen [1]) (wenn falsche Prediger aufstehen), endlich von Gotteslästerung, fügt aber auch hinzu: davon jetzt nicht not weiter zu sagen.

4. Ist nun das eben Ausgeführte richtig, so möchte sich ergeben, daß Luther im Kleinen Katechismus vom Eide, insbesondere vom gerichtlichen, und vom Meineide überall nicht handelt. Die Katecheten haben seit geraumer Zeil, soviel ich sehe wohl ohne Ausnahme, verführt durch die allmählich zur fast ausschließlichen Geltung gekommene Bedeutung des Wortes schwören, den Eid in die Behandlung dieses Gebotes hineingezogen und sich dabei rein äußerlich an dieses Wort angeschlossen. Daß dadurch der Sinn des Lutherschen Verbotes geändert und eine böse Verwirrung angerichtet ist, haben wir gesehen. Man kann sich dafür nicht darauf berufen, daß auch Luther im Großen Katechismus den Eid bei dem zweiten Gebot behandelt hat. Denn wenn der

1) Will man dies im Katechismusunterrichte behandeln, so möchte die geeignetere Stelle (trotz des Gr. Kat.) die erste Bitte sein. Gegen Steinmetz, Katechismus, Frage 37.

Große Katechismus auch zweifellos der beste Interpret des Kleinen ist, so folgt daraus weder, daß dessen Inhalt ungeschmälert im anderen wieder zu finden sei, noch daß er methodisch für ihn durchaus maßgebend sein müsse. In ihm bewegte sich Luther freier, hatte die Formulierung der Erklärung im Kleinen Kat. noch nicht vor Augen; auch erkennt man leicht, daß was er im zweiten Gebot vom Eide sagt sich nicht an das Wort schwören, sondern an die Worte lügen und trügen schließt; endlich redet Luther vom Eide mit demselben Nachdrucke auch beim achten Gebot. Knoke meint, man könne vom Eide auch recht wohl bei der Deutung der zweiten Hälfte der Erklärung handeln: „in allen Nöten anrufen"; gewiß, aber will man dann den Worten „in allen Nöten" nicht einen für die Kinder schwer verständlichen Sinn, wie „Seelennot", „Gewissensbedenken" unterlegen und damit die eigentliche konkrete Bedeutung zurückdrängen, so würde diese Deutung sich doch wesentlich nur auf den Eid in eigener Sache, nicht auf den Zeugeneid, auch nicht auf den promissorischen Eid erstrecken. Darin ist Knoke beizustimmen, daß wir die Lehre vom Eide unbedingt von der äußerlichen Anknüpfung an das Wort schwören loslösen müssen. Das möchte aber, so lange man den Eid beim zweiten Gebote behandelt, schwierig sein, wahrscheinlich unmöglich; die Ideenassociation würde sich trotz aller katechetischen Kunst beim Kinde doch einstellen.

Soll denn nun der Katechumene aus dem Kleinen Katechismus über den Eid nicht unterwiesen werden? Das wäre heutzutage ein schweres und unheilvolles Versäumnis. Aber der Lehre vom Eide muß dann die richtige Stelle angewiesen werden, und diese ist nicht im zweiten, sondern im achten Gebote. Diese Stellung im Katechismus weist Luther ihr selbst, wie schon gesagt, an. Im Großen Katechismus sagt er beim achten Gebot: „Zum ersten ist der gröbste Verstand dieses Gebots, wie die Worte lauten, auf öffentlich Gericht gestellet. . . . Danach greift es gar viel weiter, wenn man's soll ziehen ins geistliche Gericht. . . . Zum dritten, so uns allzumal belanget, ist in diesem Gebote verboten alle Sünde der Zunge." Und ebenso in der Katechismuspredigt

über das achte Gebot vom 19. September 1528 [1]): „In prioribus 2 tabulae praeceptis 1. dictum est de persona propria proximi, ne occidatur, postea von der nehesten Person, hoc est de uxore ejus, nachmal vom gut, daß man yms nicht sol stehlen. Iam vom Gericht, ut illaesa maneat. Neben hoc fit coram judicio. . . . Danach gehet das gebott viel weiter. . . . Zum dritten gehts euch alle an."

In das achte Gebot gehört die Lehre vom Eide aber auch seinem Begriffe nach. Eine feierliche Beteuerung wird nicht erst dadurch zu einem Eide, daß dabei der Name Gottes angerufen wird; mancher Eid wird geleistet z. B. bei dem Andenken an den Vater, bei der Seele der Mutter, kurz, bei etwas das dem Schwörenden heilig ist, wie die oben angeführte Stelle aus Grimms RA. besagt; die in Katechismen übliche Verengung des Begriffs schwächt ihn also ab. Ebenso wenig ist er zu beschränken auf den gerichtlichen Eid, der den meisten Katechismen vorschwebt; auch dies dient nur zu seiner Verflachung und des Sinnes für Wahrheit überhaupt. Der Begriff des Eides ist aus der Pflicht der Wahrhaftigkeit zu schöpfen und von ihr hat die Belehrung auszugehen [2]). Daß sie dabei auf das zweite Gebot, noch mehr auf das erste Gebot zurückgreift, ist selbstverständlich.

In welcher Weise nun der Eid im achten Gebote zu behandeln sei, ist hier nicht der Ort auszuführen. Nicht Katechese zu treiben ist der Zweck dieses Aufsatzes, sondern nur den Text des zweiten Gebots und den richtigen Sinn der Lutherschen Erklärung festzustellen.

---

1) Buchwald, Die Entstehung der Lutherschen Katechismen, 1894, S. 17.

2) Vgl. Kawerau in der Zeitschr. für praktische Theologie, 1893, S. 270 f.

3.

Der wesentliche Anteil Anhalts an der Festlegung der Bezeichnung „reformiert“ als Kirchenname in Deutschland.

Von

H. Becker, Pastor in Lindau in Anhalt.

Der bekannte Köthener Superintendent Daniel Sachse beklagt sich einmal seinem lutherischen Gegner gegenüber: „Warum gönnen sie uns nicht den Namen, den uns das ganze römische Reich gegönnt und im Instrumento pacis (des Westfälischen Friedens) zum Unterschied der anderen nur Reformierte genannt hat?“ (Scrutinium Ubiquitatis, Köthen 1655, S. 352). Damit weist er hin auf Art. VII, § 1 des Instr. pacis Caesareo-Suecicum, der also beginnt: „Unanimi quoque Caesareae Majestatis omniumque Ordinum Imperii consensu placuit, ut quicquid juris aut beneficii cum omnes aliae Constitutiones Imperii, tum pax religionis et publica haec transactio in eaque decisio gravaminum caeteris Catholicis et Augustanae Confessioni addictis statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos Reformati vocantur, competere debeat.“ Damit war in der That eine so machtvolle Autorität für Anerkennung dieses Namens eingetreten, daß auch die Widerwilligsten, wenn auch nicht sofort, doch allmählich und schließlich sich darunter beugten. Vorbereitet war solche Anerkennung schon länger. Jedermann wußte, wer damit gemeint war, wenn die Reformierten diesen Namen von sich selbst gebrauchten, schon seit längerer Zeit, nur daß ihre Gegner hartnäckig statt dessen Calvinianer oder Zwinglianer sagten, um das Menschliche und Sektenmäßige damit in den Vordergrund zu rücken. Es sollte denselben Klang haben, wie wenn man die Arianer nicht anders als nach Arius oder die Socinianer nach Socin nennt. Doch finde ich schon vom Jahre 1634 einen Versuch, den Namen in ähnlicher Weise auch dem

Gegner aufzunötigen, wie 1648: „Zu Frankfurt anno 1634 hatten sie ausdrücklichen Befehl absque ulla conditione dabei zu bestehen, daß die Reformierten (nur daß sie also genannt wurden) in dem Religionsfrieden quoad omnia begriffen sein und verbleiben sollten“ (Krause, Urkunden zum 30j. Krieg in Anhalt V², S. 40). Heppe sagt in seiner Schrift, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformierte“ und „lutherische“ Kirche, Gotha 1859, S. 96: „Nach dem Jahre 1648 begannen die Termini ‚reformierte‘ und ‚lutherische Kirche‘ . . . allmählich auch symbolisch zu werden.“ Auf diese Schrift Heppes werde ich oft zurückgreifen. Ich bitte, sie unter der Abkürzung H zu verstehen.

Nun ist ja kein Zweifel, daß solche Anerkennung der Bezeichnung „Reformierte“ vom Großen Kurfürsten beim westfälischen Friedensschluß durchgedrückt ist. Kurbrandenburg war nach dem Herabgleiten der Pfalz von dieser Höhe ganz von selbst die Vormachtstellung unter den Reformierten zugefallen, und der Große Kurfürst war ganz der Mann dazu, die nötige Thatkraft zu entwickeln, wenn es galt, seinen Willen durchzusetzen. Ich füge selbst aus einem Berichte an die anhaltischen Fürsten vom Januar 1648 aus Osnabrück zum Beweise dafür folgendes an: „Als dann die Herren Lutherischen es bei dem abgefasseten Aufsatz durch Stillschweigen bewenden lassen, ja allen Erinnerungen unerachtet dessen Vollziehung verschoben, dahingegen bei erfolgter Herüberkunft gesammter katholischer Stände zur Vergleichung der gravaminum hinc inde allerhand Entwürfe und Erinnerungen ins Mittel gebracht, darin je und allewege der Augsburger Konfessionsverwandten allein, aber [der] Protestirenden (darunter auch die Herren Reformierten mit zu begreifen) nimmermehr gedacht und Solches Sr. kurf. Durchlaucht zu Brandenburg überschickt worden, dieselbe sich auch nicht unbillig befähret, es möchte hierunter den Herren Reformierten inskünftig was Nachtheiliges zugezogen werden können, ist daher Solches in oft wiederholten ganz scharfen Rescripten unlängst bei uns, Dero Gesandtschaften, eifrig geahndet mit angehängtem ernstlichen Befehlich, dahin mit allem Fleiß zu sehen, wie nicht allein bei Hochgedachter S. Kurf. Durchlaucht, sondern auch alle Dero Religionsmitverwandte unter dem Namen der

Augsburgischen Konfessionsverwandten mit möchten begriffen, im Geringsten aber davon nicht ausgeschlossen werden." Das schreibt Matth. von Wesenbeck, einer der kurbrandenburgischen Abgesandten, der seit 26. Mai 1647, also die ganz letzte Zeit der Verhandlungen in Osnabrück, Anhalt mit vertrat.

Aber bis 26. Mai 1647 hatte von Anbeginn der Verhandlungen an Anhalt seinen eigenen Gesandten in der Person des Martin Milagius, und dieser war nicht mehr und nicht weniger als der geistige Leiter bei allen Fragen, die die Reformierten bewegten [1]). Das gilt es zu beweisen.

Ich führe am einfachsten wörtlich folgende Stellen an. Nach Krause V², S. 38, meldet Milagius unter dem 26. Nov. 1645 von Osnabrück aus an seine Fürsten nach Anhalt folgendes: „Unter den Reformirten, derer sehr wenig sind, finde ich auch keinen rechten Ernst. Kurbrandenburg soll das Direktorium führen, aber beide Religions-Verwandte, Herr Graf von Witgenstein und Herr Wesenbeck, sind zu Münster und cunktiren daselbst, ungeachtet ich das praejudicium ex tractu temporis ausführlich überschrieben. Die andern allhier subsistirenden kurbrandenburgischen Gesandten sind lutherisch und geben öffentlich vor, ihr Herr wäre an der ganzen Sache [der Reformierten] nicht interessirt. . . . Herr Wesenbeck hätte contra instructionem in hoc puncto votiret . . . welches dann von den Herren Schwedischen stark apprehendiret

1) Es waren eigenartige Verhältnisse, die Milagius so kurz vor dem Abschlusse des Friedens bewogen, nach Anhalt zurückzukehren. Ganz Anhalt besaß nur eine Stimme in Osnabrück, war aber in vier Teile geteilt. In einem derselben, in Zerbst, war ein junger Mann, Fürst Johann seit 7. Nov. 1642 zur Regierung gekommen, der im scharfen Gegensatz zu seinen reformierten Vettern, von seiner Mutter im strengsten Luthertum außerhalb Anhalt erzogen war. Kurz vor seiner Abreise war Milagius in der Lage, Sonderbestrebungen F. Johanns, die hinter seinem Rücken vorgenommen waren, nachzuweisen. F. Johann war von großer Zähigkeit; er scheute sich nicht, selbst den Friedensschluß in Frage zu stellen, zu Gunsten seiner Absichten. Am Schlusse des oben angeführten Art. VII findet sich folgender Satz: „Sicut autem supradicta omnia de mutationibus futuris intelligenda sunt, ita juribus Principum Anhaltinorum et similium, quae ipsis competunt, nullum adferant praejudicium." Der Satz ist F. Johanns Werk.

wird und den Reformirten die Sache schwer machet." Kr. V², S. 49: „Die Kurbrandenb. Lutherischen Abgesandten haben uns und der Kurfürstl. Durchlaucht die Sache nicht wenig verderbet und die Herren Schwedischen irre und perplex gemacht, auch an ihren gnädigsten Herrn ganz ungleiche relationes eingefertigt. Milagius nach Anhalt am 10. Dec. 1645." Unter dem 24. Dezember 1645 schreibt Milagius nach Anhalt (Kr. V², S. 55): „Nachdem dasjenige, was ich in negotio religionis aufgesetzet, von allen Interessenten beliebt worden, maßen ich dann deswegen am 22. bei dem Herrn Grafen von Witgenstein und S. Hochgräfl. Gnaden gestern wiederum bei mir gewesen: Als habe ich es heute Herrn Camerario zugestellet, welcher es Herrn Salvio [dem schwedischen Gesandten] einliefern will; denn derselbe hat selbst endlich vorgeschlagen, man möchte ihnen nur ein Mittel an die Hand geben, daß sie den Herren Lutherischen begegnen könnten und wird der Herr Graf ferner mit Herrn Oxenstirn .. reden und nicht eher abstehen, es sei denn das Werk recht eingerichtet. S. Gnd. haben sich insonderheit E. E. F. F. G. G. recommandiret; das fürstl. Haus Anhalt ist das erste, dem ein kurfürstl. Principal-Gesandter allhier (zu Osnabrück) oder zu Münster die Visite gegeben." Ebenso am 20. Januar 1646 (Kr. V², S. 68): „Indem ich dies schreibe, schicken des Grafen von Witgenstein Hochgräfl. Gnd. Dero Hofjunkern zu mir und lassen mich gnädig ersuchen, weil wir in Religionssachen zusammenkommen müßten und Sie mich gern dabei haben wollten, daß ich die Zusammenkunft in meinem Logament halten lassen möchte." Milagius konnte wegen Krankheit nicht zum Grafen von Witgenstein gehen, aber ohne Milagius ging's nicht und da sollte dann die Verhandlung in der Krankenstube vorgenommen werden! Weiter heißt es unter dem 6. Mai 1646 (Kr. V², S. 108): „Noch zur Zeit ist auf schwedischer Seite wegen der Reformierten Versicherung gute Erklärung und Vertröstung erfolgt, wie denn auch Herr Oxenstirn Exc. mit mir am 3. dieses aus demselben Punkt geredet ... Des Herrn Oxenstirn Exc. ließen begehren, weil Sie gleich itzo ihr Gegen-instrumentum pacis

fertigten und zwischen heute und übermorgen der punctus religionis gesetzt werden müßte, so wollten Sie es zwar machen, daß es zu verantworten, begehreten aber von uns die wichtigsten rationes auf das Kürzeste, warum der Lutherischen Begehren nicht zu deferiren.... Daran soll nun kein Mangel sein und will ich, sobald die Post abgefertiget, mit Kurbrandenburg und Kassel daraus reden. Ich habe allezeit dafür gehalten, daß man noch einmal mit einem kurzen, wohlgefaßten und begründeten Memorial durch eine Deputation würde einkommen müssen." Von diesem Memorial berichtet er dann unter dem 13. Mai 1646 (Kr., S. 112): „Beikommendes Memorial habe ich mehrmals in puncto satisfactionis eilends abfassen müssen, so von allen Reformirten approbiret und am 9. d. durch Herrn Wesenbecium, Herrn Schäfern [den Kasselischen Gesandten] und mich Herrn Oxenstirns Exc. übergeben worden. Dieselben haben es alsbald belesen, lange und über 3 Stunden mit uns daraus geredet, der Lutherischen Einwendung uns eröffnet und unsere Ablehnung hinwieder vernommen, sich daneben erkläret, Sie wären befehligt und bereit, ihre Proposition diesfalls zu manuteniren und sollte von Ihnen nichts ausgestellet werden, wir hätten es denn zuvor gesehen und beliebet." Das Memorial beginnt dann: „Nachdem wir der Augsb. Konfession Verwandte Kurfürsten und Stände reformirten Theils verspüren." Die Stelle daraus aber, worin Milagius die Notwendigkeit darlegt, daß die Reformierten mit diesem ihrem Namen ausdrücklich erwähnt werden müßten, lautet folgendermaßen: „Fraget man aber, wie es denn komme, daß ebendaselbst der Reformirten mit Namen gedacht werden müsse, wenn man nicht auf eine receptionem noviter fiendam gesehen hätte, so ist die Antwort: Solches hat die exclusio temere a Catholicis quaesita et via facti

1) per denegatam justitiam et

2) per Arma promulgata

verursachet. Denn ob zwar die Reformierten schon 1566 mit Bestande vorwenden und actus possessorios allegieren könnten,

1) daß obengenannte vier Städte [Straßburg, Kostnitz, Memmingen und Lindau], so der Reformirten Meinung im heil. Abendmahl beigepflichtet, 1531 für Augsburg. Konfessions-Verwandte angenommen und vertreten,

2) in den Passauischen Vertrag 1552,

3) in den Religionsfrieden 1555 eingeschlossen worden,

4) daß auch Kurfürst und Pfalzgraf Friedrich 1561 zu Naumburg nebst Andern aufs Neue erwogen und unterschrieben, so ließen doch die Katholischen sich hierdurch nicht abhalten, sondern es ward 1566 auf dem Reichstage dieselbe quaestio de excludendis Reformatis heftig getrieben, ob zwar auch der Anschlag nicht verfangen wollte, sondern 1) Kurfürst Friedrich denselben Reichsabschied ohne Contradiktion mit vollzogen und 2) seit demselben erregten unseligen Streite die Reformirten nicht weniger, als alle andern Kur-, Fürsten und Stände auf Wahl-, Reichs-, Collegial-, Deputations-, Kreis- und andern allgemeinen Tagen erschienen und ihre Jura in Sacris et Prophanis ungehindert exercieret, fürnehme Mitstände auch der Augsburgischen Confession auf offenen Reichstagen dem Vorhaben der Päpstler in Suchung einiger Trennung widersprochen und widerstanden, so ist es doch an dem, daß die Katholischen alle Gelegenheit gesucht am Kaiserlichen Kammergerichte und Reichshofräthe durch einigen erdichteten und ungegründeten Unterschied die Reformirten erheblich und zuförderst zu drücken, mürbe und schachmatt zu machen und hierdurch eine sichere Bahn zu der allgemeinen Unterdrückung der Evangelischen zu schlagen, bis endlich die Sache in den gegenwärtigen langwierigen Krieg ausgebrochen und bei demselben auch bei dem durch denselben, wie man es katholischen Theils dafür gehalten, in die Hände gegriffenen Vortheil Kaiser Ferdinand II. mit dem Edikt 1629 hervorgerückt und vermittelst des Punktes der geistlichen Güter alle Evangelischen insgemein herunterzusetzen, vermittelst einer besondern Decision aber den Reformirten den Weg aus dem Reiche zu weisen, und die evangelische Partei desto besser zu schwächen vermeinet. Hierüber sind die Evangelischen alle und darunter auch die Reformirten zu Leipzig anno 1831 in eine Verfassung ge-

treten. Sie haben mit gemeinem Zuthun die gemeine Sache wider bemeltes Edikt vertheidigt, deswegen ohne Unterschied der Religion foedera gemacht, wie noch 1633 zu Heidelberg geschehen. Es haben Kursachsen für Reformierte wegen gleichmäßiger Genießung des Prager Friedens tam in Politicis quam Ecclesi asticis intercedieret und die Römisch Kaiserliche Majestät haben kein Bedenken gehabt, haben auch der Religion halber noch 1637 zu Versicherung derselben Briefe gegeben. Dennoch und dessen allen ungeachtet haben die Kaiserlichen Plenipotentiarien unter den verdeckten Clausuln, si velint et quiete vivant, ob sie wohl selbst der Hoffnung zur gegenwärtigen exclusion sich begeben, gleichwohl ein Fundament zu einer künftigen heimlich legen und die längst meditierte Schwächung der Evangelischen teils gleichsam bedingen, das Werk ein wenig verkleiden oder doch zum Wenigsten einen Apfel der Uneinigkeit unter die Augsb. Konfessions-Verwandten werfen wollen."

Man vergleiche hiermit folgende Stelle aus der „Relation Kurt von Borstels" über seine Verrichtung bei dem Kurbrandenburgischen Kanzler von Götzen d. d. Cöthen 14. Dez. 1644 bei Kr. V[1], S. 376: „Wegen des Puncti Religionis hielte Herr Kanzler nicht dafür, daß wider die Reformirten etwas geredet [werden würde auf dem Friedenskongreß zu Osnabrück], sondern man würde sie unter die Augsburgischen Konfessionsverwandten passieren lassen; gestalt sie schon unterschiedene praejudicia für sich hätten, unter welchen auch dies nicht das geringste, daß sein gnädigster Herr praeteritis aliis zu den Traktaten von der kaiserlichen Majestät wäre deputieret worden; auf allen Fall würden sie sich in hoc passu herzhaft und unerschrocken erweisen." Welch argloses Vertrauen! Dabei würde der Name „Reformiert" nicht betont sein!

Danach wird dann schließlich folgendes begreiflich (Kr. S. 206) vom 24. März 1647 „Der Herr Graf von Witgenstein, welcher gestern bei mir war, hat inständigst angehalten, ich möchte doch nur noch 14 Tage warten, allein, es ist mir ohne Unkosten unmöglich und will ich morgen nach der Predigt daselbst Abschied nehmen."

Das wird genügen, um zu beweisen, daß Milagius das geistige Haupt unter den reformierten Gesandten zu Osnabrück war, und daß er einen wesentlichen Anteil an der Festlegung des Namens „Reformiert“ im Westfälischen Friedensinstrumente gehabt hat. Wie viel dabei persönliches Verdienst für ihn war, erhellt aus dem geheimen Memorial, das ihm 1645 nach Osnabrück fürstlicherseits mitgegeben war (s. „Mitteilungen des Anh. Gesch.-Ver.“ V, S. 98 bes. S. 111). — Wenn von Wesenbeck unter dem 26. Mai 1647 an die F. F. v. Anh. schreibt, daß trotz aller Versuche die ausdrückliche Erwähnung der Reformierten zu unterlassen, gestützt auf kräftige Anweisungen des Kurfürsten, diese ausdrückliche Erwähnung dennoch durchgesetzt sei, so macht das den Eindruck, als fühle er sich gerade Anhalt gegenüber besonders verpflichtet über diesen denselben so sehr am Herzen liegenden Punkt Bericht zu erstatten. Im übrigen sei bemerkt, daß er außer Anhalt auch Pfalz-Zweibrücken vertrat. Kr. V², S. 57 und 71. „Da ich denn wegen Pfalz-Lautern und Simmern die Session eingenommen und beide Vota nebst dem anhaltischen geführet.“

Unter diesen Umständen dürfte es kaum als Abschweifung zurückgewiesen werden, wenn wir ein paar Streiflichter fallen lassen auf die Art, wie Milagius sich seiner Sache annahm. Unter dem 31. Dez. 1645 schreibt er: „Es ist leichtlich zu erachten, daß ich lieber zu Hause und bei den Meinigen sein möchte, allein, wenn ich das publicum bedenke und insonderheit des negotium religionis, so deucht mich gleichwohl, daß es niemals, als itzo, nöthiger gewesen, in repraesenti zu bleiben und auf die occurentien Acht zu geben, insonderheit aber den punctum religionis zu erwähnen. Was ich dabei habe thun können, habe ich gern gethan.“ (Kr. V², S. 59). Am 14. Jan. 1646: „Ich habe deswegen an den Gothaischen Kanzler Herrn Dr. Frantzken geschrieben ... endlich kommt er auch auf das Expediens, daß man das jus reformandi so gar genau nicht an das jus territorii binden, sondern der Unterthanen Gewissen auch bedenken soll und dasselbe, wenn es reciprocum ist, wird wohl meines unvorgreiflichen Ermessens das einzige Vergleichsmittel sein“ (Kr. V², S. 65). Damit blieb er allerdings nur auf der Linie, die er als die seiner

Fürsten voraussetzen durfte. Unter dem 30. Jan. 1646 schrieb F. Ludwig von Anh.-Cöthen an die beiden andern anh. Fürsten Johann Kasimir und Friedrich: „Wir sind der unvorgreiflichen Meinung, zum Fall die vom Gothaischen Kanzler Herrn Dr. Franzken an die Hand gegebene Modifikation des juris reformandi, daß nämlich dasselbe so gar genau an das jus territorii nicht zu binden, sondern der Unterthanen Gewissen dabei auch zu bedenken, in Vorschlag kommen sollte, daß solche Meinung nach gestellten Sachen, indem die Gewissens-Beherrschung ohne das unchristlich und für die höchste Tyrannei zu halten, wenn es als ein reciprocum allerseits also wird angenommen und gehalten werden, nicht zu widerrathen und wir unseres Ortes dieselbe als ein christlich temperamentum uns billig gefallen zu lassen“ [1]). Vom 28. Jan. 1646 schreibt er als Äußerung seiner Partei: „Die Reformirten hätten niemals die Augsb. Konf. in ihrem schriftmäßigen Verstande bei ihren Reformationen reformieret, sondern nur die Ceremonien verbessert und etlicher Theologen ungleiche, mit der heil. Schrift streitende Meinungen, die in der augsb. Konf. keinen Grund hätten, abgeschafft“ [2]). Und nun nur noch den Schluß des oben erwähnten Memorials an den schwed. Kanzler Oxenstierna vom 7. May styl. vet. 1646 [3]: „Auch dies ist zu beherzigen, ob jetzo die Zeit sei, daß man diese unnötiger Weise erregte, principaliter von den Katholischen hergeflossene Disputation circa exclusionem Reformatorum in suspenso und unerörtert lassen und den Katholischen eine Materie zur künftigen neuen Unruhe und Perturbation des ganzen evangel. Wesens in die Hände reichen soll. Ein jedweder deutscher evangel. Patriot wird der ungezweifelten Meinung sein, gleichwie die Reformirten sich endlich vor der Examination der Sachen coram legitime ordinato judicio auf vorhergehendes rechtmäßiges Verfahren keine Scheu zu tragen, allermaßen sie dazu allezeit erbötig gewesen und noch sind, daß dennoch diese Sache allhier und bei diesen Traktaten

1) Kr. V², S. 60.
2) Kr. V², S. 73.
3) Kr. S. 118.

nicht könne, noch solle durch Disputiren erledigt, viel weniger aber den Katholischen das judicium nicht mit in die Hände gespielet werden und daß hingegen nichts Heilsameres und Billigeres, als daß bei dieser stattlichen Gelegenheit, worüber die Reformirten nicht weniger ihr Blut vergossen, ihre Mittel hergegeben, keine Gefahr gescheut und das Äußerste daran gewagt, den Katholischen durch diese hochweisliche Fürsichtigkeit der Herren Königl. Schwedischen Plenipotentiarien der Weg zur gesuchten Trennung und Debilitation der Evangelischen semel pro semper und auf das Allerbeste verhauen und verlegt werde." In Bezug auf diesen letzten Gedanken und im Streben, die Lutherischen trotz ihres Hasses gegen die Reformierten mit diesen zur Gemeinschaft gegenüber den Katholiken zusammenzuschweißen, hatte er schon vorher im Memorial geäußert: „Es ist ja reichskundig, daß die Katholischen den Krieg mit den Reformirten anfangen, mit den andern Evangelischen aber beschließen wollen." Gewiß, Milagius steht auf hoher Warte und hat einen weiten scharfen Blick. Ehre seinem Andenken!

Daß aber gerade ein Anhalter bei den Reformierten und besonders bei der damaligen Vormacht derselben, Kurbrandenburg, in so hoher Vertrauensstellung zu damaliger Zeit gefunden wird, darf im Grunde niemand überraschen. Erinnern wir uns nur, wie Johann Sigismund, als er in seiner Hofkirche, dem Dom zu Berlin, Weihnachten 1614 zum ersten Male nach reformierter Art kommunizieren und darauf dem reformierten Wesen an derselben Bahn machen will, sich dazu einen Geistlichen aus Anhalt und nicht anderswoher holt. Es ist dies der Zerbster Superintendent Martin Füßel. Und dieser nimmt wieder andere Anhaltiner mit sich nach Berlin, so besonders seinen späteren Schwiegersohn Karl Sachse, den ältesten Bruder des im Eingang angeführten Köthener Superintendenten Daniel Sachse. Als sich in der Karwoche 1615 zu Berlin ein Aufruhr erhebt, bei dem selbst der Bruder des Kurfürsten Markgraf Johann Georg verwundet wurde und dessen Spitze sich gegen Einführung des reformierten Wesens richtete, da war der Mittelpunkt die Erstürmung der beiden Wohnungen von Füßel und Sachse. Anderseits stand Zerbst, die damalige Hauptstadt Anhalts unter den Reformierten

in so hohem Ansehen, daß z. B. der Vater der beiden erwähnten Sachses als Pastor an S. Martini in Halberstadt bei seinem Sterben der Mutter seiner Kinder empfahl, nach Zerbst zu ziehen um der reinen Lehre willen, die dort verkündet würde. Als Johann Sigismund die Universität Frankfurt a. O. im Jahre 1616 zu einer Vorkämpferin des Reformiertentums umwandelte, da war die erste reformierte Doktor-Promotion die des Martin Füßel. Die Kosten bestritt der Kurfürst selbst. Herings Vermutung, daß der ungenannte Verfasser der Conf. Marchica Füßel sei, ist mir durchaus wahrscheinlich. Aber mit Füßels Tode (1626 Sept. 13) waren die Beziehungen Anhalts zu Kurbrandenburg, sofern Stärkung des Reformiertentums gerade von Anhalt her gesucht wurde, nicht zu Ende. „In der Zeit des Großen Kurfürsten bestand ein großer Teil der Professoren Frankfurts, darunter sehr berühmte Namen, gerade aus Anhaltern. Die Professoren Joh. Christoph Bekmann, Phil. Buch, Gottfried Baland, Joh. Sim. Huth, Friedr. und Gottfr. v. Jena und Johann Steph. Danckow waren Zerbster, der Professor Gölicke ein Nienburger, der Professor Joachim Ernst Rese aus Jeßnitz, die Professoren Joh. Georg v. Berg, Theodor Chr. Raumer und Bernhard Albinus aus Dessau u. s. w. Aus der Zeit Johann Sigismunds ist der Professor Cyriacus Herdesianus aus Bernburg, aus eben dieser Zeit auch der Astrolog Bartholomäus Schröter aus Coswig zu verzeichnen. Friedrich v. Jena ist als kurbrandenburgischer Staatsmann gestorben. Aug. Leber. Reinhard aus Dessau starb als Hofprediger in Altlandsberg. Ernst Walstorff war Rektor des Joachimsthalschen Gymnasiums in Berlin. Bernhard Albinus bekleidete auch die Stelle eines kurfürstlichen Hofmedikus.“ „Das Frankfurt des Großen Kurfürsten ist eine Pflegstätte calvinischen Geistes gewesen, wie keine zweite Universität, selbst Heidelberg nicht ausgenommen.“ (H. v. Petersdorff, Anhalter auf der Univers. Frankfurt a. O. in Mitt. d. Anh. Gesch.-Ver. VI, S. 225.)

Solche geistige Bedeutung Anhalts für das Reformiertentum ist natürlich nicht plötzlich wie aus der Pistole geschossen in die Erscheinung getreten. Wie alles Geschichtliche ist sie allmählich geworden. Dem müssen wir nachgehen und das müssen wir zu

begreifen suchen. Und da wird uns die Erscheinung entgegentreten, daß hier zugleich das Wort „reformiert" ein wurzelhaftes Emporwachsen zeigt, wie sonst nirgends in Deutschland, besonders auch nicht bei der älteren Vormacht der Reformierten, der Pfalz.

Diese Entwickelung knüpft besonders an zwei Namen an, den des Theologen Wolfgang Amling und den des Fürsten Christian I. von Anhalt-Bernburg.

Es ist ein besonderes Verdienst der Heppeschen Schrift, nachgewiesen zu haben, daß die Entstehung der Namen „Lutherische Kirche" und „Reformierte Kirche" in Deutschland aufs engste verknüpft ist mit dem Kampfe um die Konkordienformel. Für Anhalt kann ich in dieser Beziehung auf ein interessantes Aktenstück hinweisen. Es ist ein Geheimbrief der drei anhaltischen Fürsten Augustus, Ludwig und Joh. Kasimir vom 19. Dezember 1649 an den Großen Kurfürsten. Ich bekam das Konzept als ein zerknittertes Stück, das dem Aktenvolumen des Herzogl. Haus- und Staats-Archivs zu Zerbst Abt. Cöthen Bd. 17, Nr. 255 in unscheinbarem Zustande beilag, und es ist mir dann gestattet gewesen, die wirklich abgesandte Reinschrift desselben mit allen ihren Beilagen im Königl. Geh. Staats-Archiv zu Berlin mit meiner Abschrift zu vergleichen bezw. dieselbe zu ergänzen. Darin wird Klage geführt über Fürst Johann von Zerbst, er schiebe „sogenannte lutherische Prediger ein und die Confirmation über einigen reformirten neuen Prediger sei weder auf dem Lande noch in der Stadt hinfüro von ihm zu hoffen. Der Kurfürst, als der fürnehmste Stand der Reformirten Religion im heil. Römischen Reiche und hoher wertester Anverwandter wolle dahin wirken, daß das Exercitium der Reformirten Religion an Ort und Enden, da es von so langer Zeit her in ruhiger Übung gestanden, ohne einigen Eintrag verbleiben und alle Erbitterung abgestellt werden möchte." Zur Begründung des Rechts der „reformierten Religion" in Anhalt führen sie dann zehn Punkte an und der Anfang lautet folgendermaßen: „Nun hat es gleichwohl mit unseres Fürstl. Hauses Verfassung in den Religionssachen die wahre Bewandtniß, daß 1) unsere gottseligen Vorfahren von dem Dogmate ubiquistico theils nichts gewußt, alle aber, wie es auf die Bahn

gebracht worden, davon nichts gehalten, sondern demselben widersprochen. So hat insonderheit 2) unser in Gott ruhender Herr Vater, Fürst Joachim Ernst zu Anhalt sich demselben heftig widersetzet und das Concordienbuch ohne Subscription von sich gewiesen, wie aus den Beilagen A und D zu vernehmen.“ Danach würde es mehr als naiv sein, zur Bedingung der Anerkennung der Berechtigung einer reformierten Kirche in Anhalt etwa den Nachweis zu machen, daß Anhalt von vornherein sichstatt zu Luther zu den Schweizern gewandt oder die Augustana zurückgewiesen habe.

Wolfgang Amling war Superintendent in Zerbst seit 1578. Von ihm rühren die zahlreichen Streitschriften der anhaltischen Theologen gegen die Konkordienformel her, auch wenn sie seinen Namen nicht tragen. Seine Schüler nennen ihn mit Vorliebe orthodoxae fidei propugnatorem constantissimum, auch wohl mit dem Zusatz „quem virum ob raram et invictam veritatis propugnationem nulla unquam mori sinet aetas“, oder „magnum illius ecclesiae lumen“ und ähnlich. Er hatte deren viele, besonders nachdem es ihm gelungen war, ein Gymnasium illustre, d. h. eine Vereinigung von Universität und Gymnasium, um jetzt übliche Ausdrücke zu gebrauchen, im Jahre 1582 in Zerbst zu errichten, wie dazu Calvin die erste Anregung und ein Vorbild in Genf gegeben hatte [1]). Auch daß kurz vorher die Ordination für anhaltische Theologen von Wittenberg fort nach Zerbst verlegt war, und daß auch Auswärtige, die als Reformierte ordiniert sein wollten, hier und zeitweilig nur hier ihren Wunsch erfüllt bekommen konnten, zog manchen nach Zerbst. Besonders zahlreich kamen Böhmen. In der Zeit deutete man Zerbst, lat. Servesta gern als Soteropolis (servator = σωτήρ). Die Väter der Konkordienformel hatten zunächst den Anschluß von Anhalt erstrebt. Anfang 1570 waren 21 Theologen aus Kursachsen, Braunschweig, Hessen-Kassel rc. in Zerbst zusammen. Das Ergebnis dieser Zu-

1) 1559 hatte Calvin in Genf „eine Lehranstalt ein Gymnasium und ein Collège umfassend“ eingerichtet. Tholuck, Akad. Leben des 17. Jahrh. II, S. 343. — Neustadt a. d. Hardt 1578. Zerbst 1582. Bremen 1584. Herborn 1584. Franeker 1585. Von Zerbst weiß Tholuck noch nichts. Anhalts Kirchen- und Schulgeschichte ist überhaupt kaum angerührt.

sammenkunft bildet die Norma Servestana, eine der Vorarbeiten zur f. c. Noch das „Torgisch Bedenken" wird 1576 den anhaltischen Theologen überschickt zur Meinungsäußerung, aber als dann im Kloster Bergen die Bedenken der Anhaltiner in für sie nicht befriedigender Weise berücksichtigt werden, kommt der Bruch. Auch ein Konvent zu Herzberg 1578 heilt ihn nicht und ein Versuch von Chemnitz, Zimmermann und Andreae in persönlicher Unterredung Fürst Joachim Ernst in Dessau auf ihre Seite, über die Köpfe der anhaltischen Theologen hinweg, zu bringen, verschärft nur den Gegensatz in unheilbarer Weise. Seitdem sucht Amling Fühlung mit Gegnern der f. c. Es kommt schon im März 1579 ein Konvent zu Kassel zustande. Es existieren noch drei Predigten über die Person Christi, von Amling bei dieser Gelegenheit in der Schloßkirche zu Kassel gehalten. Sodann übergiebt er dort „theologis Hassis et reliquis legatis" einen Gegenentwurf gegen die f. c., der sich in Zahl und Anordnung seiner Artikel genau an die f. c. anschließt — nur Art. XII „Von andern Rotten und Sekten, so sich niemals zur augsburgischen Confession bekennet" — fällt charakteristischerweise weg. Es ist das die Schrift, die später als Repetitio Anhaltina bekannt geworden ist. Daran haben sich dann mancherlei Streitschriften geknüpft und besonders, seit 1596 in Anhalt die Bilder und Altäre aus den Kirchen gerissen wurden. Wolfgang Amling hat dann nicht ohne Grund den Titel eines propugnator orthodoxae fidei getragen. Nur der Umstand, daß er seinen Namen meist unterdrückte, sowie ferner der andere, daß er eine Zeit lang die Gunst seines Fürsten Joachim Ernst verloren hatte [1]), hat seinen Namen bei der Nachwelt nicht so zur Geltung kommen lassen, wie er es verdient hat. Obwohl Joachim Ernst noch im November 1579 den Vätern der f. c. gegenüber bei deren Anwesenheit in Dessau kraftvoll sich auf Seite Amlings gestellt hatte, machte er doch wenige Jahre darauf

1) Joachim Ernst verweigerte die Unterschrift zur f. c. und wollte doch von der Gemeinschaft mit den echten Lutheranern nicht für losgetrennt erklärt sein; Amling dagegen als in süddeutschen Anschauungen aufgewachsen suchte Anschluß nach dorthin. Das ist die Erklärung des Zwiespalts zwischen dem Fürsten und dem obersten Geistlichen seines Landes nach seinem tiefsten Grunde.

den Versuch, sich den Folgen dieses Standpunktes zu entziehen und die Geschichte still stehen zu heißen. Er ließ Predigten Georgs des Gottseligen veröffentlichen mit dem Befehl, über die darin enthaltenen Lehren nicht hinauszugehen. Und Fürsten waren maßgebend in dieser Zeit. Die Reformation Luthers war getragen durch den gemeinen Mann, die Reformierung (oder Reformiertmachung) durch die Fürsten; ebenso auch die Förderung der Lutheranisierung im Sinne der f. c.

Über Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg nur folgendes. Zu seiner Zeit werden die Fürsten maßgebend in kirchlichen Dingen mit ihrer äußeren Macht an Stelle der Theologen und deren geistigen Einfluß. v. Heinemann sagt einmal, in seinem Kabinett seien die Fäden der Diplomatie von ganz Europa zusammengelaufen. Es ist schade, daß die Archivalien darüber noch nicht bearbeitet sind. Mit der Pfalz trat er seit 1595 in enge Beziehungen. Er verheiratete sich mit einer Gräfin v. Bentheim und wurde, während er sein eigenes Land von Beamten verwalten ließ, Statthalter der Oberpfalz von 1595—1620 [1]). Daß er dann später Feldmarschall des Winterkönigs wurde, ist aus der unglücklichen Schlacht am Weißen Berge bekannt. Aber schon vorher war er auf Vorschlag der Königin Elisabeth von England zum Generalleutnant „in dem obhandenen Heerzuge über das dem Könige Henrico [IV. von Frankreich] wider seine rebellischen Unterthanen zu Hilfe geworbenen reisige und Fußvolk" bestellt. Königin Elisabeth schrieb ihm selbst am 10. Dezember 1589:

1) Abraham Scultetus, eigner Lebenslauf, S. 49: „Des nachfolgenden Jahres 1596 [nachdem 1595 F. Johann Georg von Anhalt mit der pfälzischen Prinzessin Dorothee Hochzeit gehalten, ‚welcher fromme Fürst hernach seine beharrliche Gnade gegen mir mit einem jährlichen Geschenk von Zerbster Bier bewiesen hat, so lange er gelebet'] ist Kurfürst Friedrich IV. und mit ihm fast der ganze Hofstaat in die Oberpfalz [wo Chr. v. Anh. Statthalter war] gezogen und zwei Jahre daselbst geblieben. Ich ward unterdessen zu Haus gelassen und predigte der Besatzung, so im Schlosse lag." — Beckmann, Hist. v. Anh. V, 325: „Kurfürst Friedrich V. [der Winterkönig] hat F. Christian von Anhalt allezeit seinen Vater genannt." „Die Churf. Fr. Mutter Frau Louyse Juliane correspondirte auch deshalb [wegen der Verheiratung mit der engl. Elisabeth] vielfältig mit F. Christianen."

„Nec vero a quoquam sapiente dubitari potest, quin hoc, quod Franciae Regi Christianissimo intentator bellum, id omnium cervicibus immineat, qui Religionem reformatam profitentur. Non enim illis praecipue Regis persona ... sed religio exosa est, quam optimus iste Rex cum regni ac vitae periculo tuetur .... foedere opus est." Februar 1591 schrieb Turenne, als er ihm die Führung des deutschen Hilfskorps antrug: „Cui negotio quam maxime idoneum Illustrissimum Principem Christianum Anhaltinum Serenissima Majestas [Elis. v. Engl.] Christianissimo Regi commendavit" [Beckmann, Hist. v. Anh. V, S. 298 und 300]. Fürst Christians Hof war einer der hervorragendsten in Herübernahme französischer Sprache und Wesens, wie der seines Bruders Ludwig vom italienischen [1]). Die Ausländerei begann damals zu blühen, eine Schattenseite der damaligen Entwicklung, die sonst viel Verheißungsvolles aufweist, das zum Teil noch unsern Tagen als Ideal vorschwebt [2]).

Die Pfalz war die Vormacht gewesen in den Bestrebungen, die sich später in dem Reformiertentum konsolidierten, wie Brandenburg das später war. Das ist unbedingt anzuerkennen. Anhalt hat bei sich die Pfälzer Agende und den Heidelberger Katechismus mit Beibehaltung der Herkunftsnamen eingeführt, als es auch nach der Seite hin reformiert sein wollte. Aber das Wort „reformiert" hat Anhalt nicht von der Pfalz übernommen. Das ist bei ihm wurzelhaft auf eigenem Boden emporgewachsen und dann von da aus weiter gepflanzt, wie wenn Samenkörner aus einer Pflanze durch den Wind oder Insekten in die Lande getragen werden.

In der Pfalz finden wir das Wort „reformiert" vor dessen allgemeinerer Annahme nicht. H. S. 74. „Im Heidelb. Katechismus lautet die 54. Frage: Quid credis de sancta et catho-

---

1) Krause, F. Ludwig v. Anh. I, S. 3: „F. Christians Gemahlin Anna Gräfin von Bentheim huldigt französischem Wesen und überträgt dies Element auf ihre Familie. Des Fürsten glänzende Hofhaltung ist nach Sprache und Sitten französisch."

2) Es ist eine seltsame Ironie, daß F. Ludwig gerade in Nachahmung einer italienischen Akademie das Deutschtum mit Ausschluß des Fremdländischen bes. auch in der Sprache mit seinem Palmenorden pflegte.

lica Christi ecclesia?" „Pareus zu Heidelberg schrieb eine ‚Summarische Erklärung der wahren katholischen Lehre, so in der Kurpfalz bei Rhein und andern vom päpstlichen Sauerteig gesäuberten Kirchen beständig und einmüthiglich aus Gottes Wort geübt wird'." Dagegen hat 1598 Ursins Bearbeitung des Heidelberger Katechismus durch Pareus den Titel „Corpus doctrinae Christianae ecclesiarum a papatu reformatarum". (H. S. 84). Besonders hat mich der „Wahrhafte Bericht von der vorgenommenen Verbesserung [nicht ‚Reformation'] in Kirchen und Schulen der Kurf. Pfalz 1584" das Wort „reformiert" vermissen lassen. H. S. 68. „Die Pfälzer Theologen gebrauchen in den Schriften, welche sie nach der in dem Heidelberger Katechismus konfessionell repräsentierten pfälzer Kirchenreform veröffentlichten, am gewöhnlichsten die Ausdrücke ‚diese christliche' oder ‚evangelische Kirche'." H. S. 84: „In der Kurpfalz war der Ausdruck ‚reformiert' unter dem Kurfürsten Friedrich III., wie es scheint, im exklusiven Sinne noch nicht gebräuchlich, wenigstens nicht geläufig gewesen. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als sich eine größere Anzahl deutscher Territorien an die reformierte Kirche anschloß, wurde der Ausdruck ‚reformiert' als eigentümliche Bezeichnung der Nicht-Lutherischen allgemein anerkannt und gebraucht. In der Dogmatik der nicht-lutherischen Kirche Deutschlands wurde der Namen ‚reformiert' namentlich seit 1598 heimisch" [1]).

Dagegen ist in Anhalt das Wort „reformiert" viel früher nachweisbar, als man es eigentlich erwarten sollte und dann fortlaufend und in Fühlung mit diesem frühesten Gebrauch als eigentlichste Bezeichnung für die Bestrebungen angewandt, wie sie im Kampfe gegen die f. c. heraustreten. Man muß nur festhalten, daß wenn man gerade diesen Ausdruck für charakteristisch hielt, der Hauptton darauf lag: die lutherische Reformation ist noch

1) H. S. 96: „Auch in Kassel ist der Ausdruck reformiert entschieden nicht heimisch gewesen, wenn die Kasseler Bürgerschaft nach 1650 von ihrer Religion redet als von einer ‚welche man die reformierte pflegt zu nennen'". S. 89: „Recht geläufig und allgemein wurde die Bezeichnung der Kirche von Hessen-Kassel als einer reformierten (im ausschließlichen Sinne des Worts) erst seit der Dordrechter Synode" [1618].

nicht zu Ende geführt gewesen; wir erst haben sie so weit fortgeführt, daß wir uns eine „reformierte" Kirche mit Recht nennen können. Die Königin Elisabeth von England sagt einmal in einem nach Deutschland geschickten Briefe: „Wir haben hier eine reformiertere Kirche als ihr."

Von diesem Gesichtspunkte aus dürfen wir unbedingt auf ein Wort des Zerbster Superintendenten Theodorus Fabricius zurückgreifen, das bereits aus dem Jahre 1545 stammt. Es findet sich in dem Visitationsbericht von diesem Jahre und lautet: „Deßgleichen den heyligen Sontag, so lassen wirs hierbey bleiben biß zu einer gemeinen Reformation der Kirchen" (Sup.-Archiv Zerbst I, S. 57[a]). Für Fabricius war also die „Reformation" um diese Zeit nicht abgeschlossen, er erwartet vielmehr noch eine „gemeine Reformation", die erst noch kommen soll. Wenn wir bedenken, daß er ein intimer Freund von Melanchthon war, — bei der Flucht von Wittenberg im Schmalkaldischen Kriege fand dieser bei ihm Unterkunft in Zerbst — und daß er sein Amt bis 1570 geführt hat, sowie daß W. Amling bereits 1578 ihm folgte, so wird auch ohne weitere Darlegung die Fortpflanzung von Idee und Wort anzunehmen sein [1]). Schon August 1577, als der Bruch mit den Vätern der f. c. noch nicht endgültig vollzogen war und die anhaltischen Theologen sich in Nienburg behufs Beratung über ihre Stellungnahme zusammengefunden hatten, klagen sie: „Dann [werden wir] in fremde Händel geflochten, wie wir denn auch jetzund uns für der Churfürstl. Reformatorum Harmostas hervorzuthun nicht bedacht" (Beckmann, Hist. v. Anh. VI, S. 111). Zeugt diese Anwendung des Wortes „Reformatores" auf die Väter der f. c. von lebendigem Fluß der Gewohnheit, so steht

1) In Anhalt wurde die Einführung des Reformiertentums auch später nur als Fortsetzung der Reformation Luthers angesehen. Statt mehrerer Beispiele nur Kr. V[2], S. 216: „Nachdenklich aber muß uns erscheinen [den anh. Fürsten August, Ludwig, Johann Casimir und Friedrich], daß S. Lbd. [der luth. F. Johann von Zerbst] als ein Sohn Dero Hrn. Vaters [F. Rudolf] letzten Willen, der doch in der ersten ursprünglichen und ohne Aenderung behaltenen Reformation [während die Lutheraner als Neuerer zu betrachten seien mit Aufstellung der f. c.] seinen festen Grund hat, derogestalt auf die Seite und aus den Augen setzen. . . . 1647 März 16."

damit im Einklang die weitere Stelle in demselben Bericht (S. 112): „Auch befürchten wir, daß das [torgische] Buch bei den Papisten unsere Kirche deformiren, verleiden, nur unser zu spotten prostituiren werde.“ Am 21. Oktober 1579, kurz vor der Anwesenheit der drei Vertreter der f. c. in Dessau, übergeben die anhaltischen Theologen dem Fürsten Joachim Ernst ein Bedenken, in dem es schließlich heißt: „Es hat aber sonderlich ein sehr nachdenklich Aussehen, daß im Beschluß der praefatio [z. f. c.] mit angehängt wird, Chur- und Fürsten sollten sich weiter vergleichen, welchergestalt durch fleißige Visitation der Kirchen und Schulen, Aufsehung auf die Druckereien und andere heilsamen Mittel nach jedes Orts Gelegenheit über diesem Concordienwerk ernstlich zu halten. Daraus endlich nichts, denn eine barbaries folgen würde. Die Erfahrung hat unlängst ausgewiesen, was die collectores für ein grammaticam führen.“ Gegenüber der Bindung durch ein bis ins einzelne formuliertes Bekenntnis wird hier schon betont die Freiheit persönlicher Überzeugung, deren Wertschätzung wir schon oben (vgl. Franzkes Votum) bei den Reformierten begegnet sind und die in Anhalt die Verpflichtung auf Bekenntnisse bei den Ordinationen in kurzer Zeit immer mehr auf ein Minimum beschränkte. (Vgl. Amlings Ordinationen in Stud. u. Krit. 1897, 112 ff.) Ein weiteres Moment ist der Hinweis, auch Luther habe geirrt und könne deshalb nicht unbedingt maßgebend sein. Am 22. Dezember 1581 schrieb Superintendent Haring-Cöthen an Fürst Joachim Ernst: „Keiner habe ausstudiert, wir bleiben alle Schüler, selbst Luther, ja die heiligsten Apostel.“ (Duncker, Bek.-St., S. 15). „Es sei ein großes Unrecht, was man Luther und seinen getreuen Mitgehülfen, die im Anfang nicht alles auf einmal hätten bedenken können, nicht zurechnen könne. Habe doch Luther selbst gesagt: Moses und die Propheten sollen am Pult sitzen, wir sollen ihre Discipel oder Zuhörer bleiben und es nicht umkehren.“ (Ebenda S. 97). „Nach Luthers eigenen Worten müsse in der rechten Messe unter eitel Christen der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volk kehren; aber das erharre seiner Zeit.“ (Ebenda S. 82). In der Refutatio der drei Konkordienleute gegen die Anhaltiner, die noch in Dessau in

aller Eile November 1579 verfaßt ist, heißt es daher: D. Lutherus, welchen diese jungen, unerfahrenen Leute [Amling bes.] noch nicht zu einem solchen ungeschickten groben deutschen Merten machen werden, wie ihn etliche ihrer socii genannt haben" (Refut. S. 57). Eine weitere Bloßlegung der Wurzeln der so für Anhalt in der Luft liegenden „Reformation" verspare ich mir auf eine andere Gelegenheit.

Im Jahre 1596 verdichteten sich die regenschweren Wolken zu dem Niederschlag der Abschaffung von Bildern und Altären in den Kirchen, als Resten römischen Aberglaubens. Damit erhielt das Wort Reformation in Anhalt eine ganz konkrete Beziehung. Wenn in den nächsten Jahrzehnten von Reformation die Rede war, so verstand man darunter das Vorgehen der Fürsten von 1596 und der nächsten Zeit. Das Herzogliche Haus- und Staats-Archiv zu Zerbst bewahrt eine „Summe des Berichts und Unterrichts, so der Gemeine zu Berenburg von dem vorstehenden Reformation-Werck in unterschiedenen Predigten gethan worden." Weil der ungenannte Verfasser „befindet, das von der Reformation und enderung, so von unserm gnedigen Fürsten und Herrn in S. f. Gn. Hofekirchen zu Dessaw in etlichen stücken vorgenommen worden, allerley wunderliche seltzame Reden hin und wieder ergehen," so muß er dies Schriftstück zwischen dem Abbrechen der Altäre in Dessau und dem in Bernburg, d. h. zwischen 10. Okt. 1596 und 13. Dez. 1596 verfaßt haben [1]). In dieser Schrift heißt es folgendermaßen: „Ja, wird bald jemand sagen: Wenn's unrecht ist, warum hat mans denn so lang stehen lassen? O, es kann nicht alles auf einen Tag oder auf ein Jar richtig gemacht werden. Und hat jedes Ding seine Zeit. Es lest unser lieber Gott seinen Gläubigen und Auserwelten das Licht von tag zu tag je lenger und klarer scheinen, das man oft hernach erkennet und versteht, was man zuvor nicht so bald gesehen und verstanden hat. ... In Summa: Gott regiert dieß Werk und treibet die Hertzen der Obrigkeit zur Exekution dessen, was man lang

---

1) K.-Buch S. Mar. in Bernburg I, S. 626: „Ao. 1596 den 13. Decbr. zwischen 8 u. 9 Uhr ist der Altar in der Kirche B. Virginis allhie in der Alten Stadt Bernburg abgebrochen". Vgl. auch Beckmann, Hist. v. Anh. VI, S. 134 und Duncker, Bek.-St., S. 112ff.

gelehret und erinnert hat, wenns ihm gefelt. Darmit gebüret uns auch friedlich zu sein. Und gilt hie nicht, das man sagen wollt: Habens doch die Vorfahren stehen lassen, die sind ja auch nicht Narren gewesen. Ich halt's wol, das sie klüger gewesen als wir, weil sie so einen guten Anfang gemacht und den größten und meisten wust ausgefeget. Jetzt, da es auf die Neige kompt, treibt man so groß wesens drum. O, ich halt, hette Gott durch unsre liebe Vorfahren uns nicht so weit aus dem Bapstum gerissen, wir blieben gar drin stecken. Drumb müssen wir nicht darauf sehen, was unsere Vorfahren haben stehen lassen, sondern was sie per Dei gratiam gebauet und ausgefeget haben. Uns wil nu gebüren, ihrem löblichen Exempel nachzufolgen und da wir etwas von Bepstischen Reliquien noch übrig finden, dasselbe vollend beiseit thuen und nicht zurücke lernen, sondern im rechten glauben täglich wachsen und zunehmen." „Für den Bernburger Landestheil ist der fürstl. Befehl wegen Beseitigung der Ceremonien, die aus dem verfluchten Papstthum in den Kirchen des Landes noch übrig geblieben sind, darunter Meßgewänder, Chorröcke, Altar und Lichter auf dem Altar an den Sup. Polus unterm 8. Nov. 1596." „Der fürstl. Befehl an den Coswiger Sup. datirt vom 17. Nov. 1596. Es möge sich aber keiner daran ärgern, sondern vielmehr für die Erleuchtung der Obrigkeit und die gänzliche Abstellung etlicher noch hinterstelliger päpstlicher Ceremonien Gott danken und gehorsam Folge leisten" (Duncker S. 113). „Petrus Wagenknecht und Heinrich Kühne, die beiden Geistlichen von Ballenstedt und Günthersberge, tragen ein christlich Sehnen und Verlangen, daß das christliche Werk der vorgenommenen Reformation an diesem Orte erfolgen möchte. 15. Dez. 1596" (Duncker S. 117). Fürst Joh. Georg von Anhalt-Dessau an Superintendent Buch in Coswig 1. Jan. 1597: „und also dieser christlichen Reformation den Anfang machen wollen" (Duncker S. 120). Asmus Davier von Neeken und Albrecht v. Wuthenau zu Cösitz bitten am 22. April 1597 den Fürsten, „sie mit der Reformation zu verschonen" (Duncker S. 121). Ersterer ist allerdings nach drei Wochen [aus dem Gefängnis] entlassen, da er versprochen hat .. „sich der Reformation gerne zu bequemen"

(Duncker S. 123). Kanzler Biedermann hat einen Bericht verlangt über den status causae der Reformation zu Bernburg Dez. 1596 (Duncker S. 123). „So berichtet der Pastor in Giersleben Ambrosius Böningk unterm 11. Jan. 1597 .. daß die begonnene Reformation eine Anarchie in der Kirche zur Folge habe" (Duncker S. 125). 1608 gebraucht der Pfarrer Kühne von Prosigk im Anfang eines Schreibens die Wendung „Anno 1597 im Anfang der Reformation" (H. H.- u. St.-A. Z. Cöthen C. 17. 68, S. 8). — Ich kann mir nun wohl weitere Belegstellen sparen. In Anhalt blieb das Wort Reformation und davon abgeleitet Reformati, zu deutsch „Reformierte" von Anfang an mit den fürstlichen Maßnahmen zur Abschaffung von „abergläubischen Resten aus dem Papstthum" fortlaufend begrifflich verbunden. Belegstellen würden in Unmassen zu Gebote stehen.

Hatten nun aber schon vorher die Anhaltiner, d. h. Wolfgang Amling, in dieser streitlustigen Zeit gar manche Streitschriften ausgehen lassen, so ging der Tanz 1596 erst recht los, und da war es besonders die Universität Wittenberg, die sich in Bekämpfung der Anhalter hervorthat. Mir hat u. a. eine Schrift vorgelegen, verfaßt von der theologischen Fakultät zu Wittenberg, „Antwort auf die in Anhalt ausgesprengte Schrift, darinnen nicht allein die unnöthige Neuerung mit Abwerfung der Bilder, Altäre 2c. beschämet, sondern auch die in unsern Kirchen gebräuchlichen Ceremonien von den Anhaltischen der Augsburg. Confession, Apologie zuwider als unchristlich verdammt 2c. Zach. Lehmann 1597." Darin heißt es S. 77/78: „Sie [die Anhaltischen Concipisten] haben einen solchen großen ergerlichen Streit erreget". Bringen wir die Bedeutung der Anhaltiner, die man ihnen in Bezug auf die reformierte Bewegung doch wohl wird zugestehen müssen, ob man will oder nicht, in Anschlag und nehmen wir dazu die Bedeutung der Universität Wittenberg, sofern sie ihr immerhin von der Zeit der Reformation Luthers noch jetzt geblieben war, so wird man die Wirkung dieses Streites nicht gering anschlagen dürfen. Es sind eine ganze Reihe von Streitschriften gewechselt worden, die ich aber wohl im einzelnen nicht aufzuführen brauche. Ich habe mir zwanzig notiert, und bin sicher, damit nicht ihre Zahl

erschöpft zu haben. Wohl aber will ich ein paar Citate geben aus der notwendigen Antwort der Wittenberger von 1597, um zu zeigen, wie gerade das Wort „Reformiert“ in seinen verschiedenen Variationen dabei zum Stichwort gemacht ist. S. 1: „Die wir es mit den Novatoren in berührtem Fürstenthum [Anhalt] der Bilder und anderer Ceremonien halber nicht halten und derwegen ob ihrer vermeinten Reformation ein Mißfallen tragen …“ S. 1: „Welches fürwahr den löbl. Chur- und Fürsten, so der Anhaltischen unzeitigen Reformation billig improbiren und widerachten, ziemlich nahe geredt …“ S. 17: „Die anhaltischen Reformatoren“. S. 18: „Es würde aber des Reformirens noch kein Ende sein“. S. 18: „Die Anhaltische Reformation nach ihrem calvinischen Gewissen angestellet“. S. 20: „Die Herren Reformatoren“. S. 27: „Solchergestalt würden unsere Reformatores auch ihr Hirn und phantasiam reformiren müssen.“ S. 30: „in ihrer unchristlichen Deformation“ … Soll ich mehr bringen? Ich meine, es genügt. Wenn nun Heppe S. 84 sagt: „In der Dogmatik der nicht-lutherischen Kirche Deutschlands wurde der Name „reformiert“ namentlich seit 1598 heimisch, in welchem Jahre Ursins große dogmatische Bearbeitung des Heidelberger Katechismus von dessen Schüler und Nachfolger Pareus unter dem Titel veröffentlicht wurde: „Corpus doctrinae Christianae ecclesiarum a papatu reformatarum“, liegt es nicht nahe, diesen Titel des Buches von Pareus in der charakteristischen Stelle „a papatu reformatarum“ auf diesen großen Streit der Anhalter mit der Universität Wittenberg zurückzuführen und die Anregung zur Übernahme des Namens „reformiert“ auch hierbei als von Anhalt ausgehend anzunehmen? Man vergesse dabei nicht, daß Fürst Christian I. von Anhalt seit 1595 Statthalter der Oberpfalz war.

Zum Beweise, daß der Name Anhalts oder, was dasselbe besagen will, seiner damaligen Hauptstadt Zerbst, in dieser Zeit weithin im Munde der Leute war, möchte ich ein paar Belege bringen. Zu des altenburgischen Hofpredigers Abraham Lange Streitschrift von 1597 gegen die anhaltische Bilderstürmerei schreibt die theologische Fakultät von Jena eine Vorrede, in der u. a. von

einer „Academia" zu Zerbst [Gymn. ill.] die Rede ist. — Sup.-Arch. Zerbst XII, 103a: „Verum ut ille [Pastor zu Halberstadt] orthodoxae fidei erat addictissimus, ita in morte per eam nobis optime consultum cupiebat et matrem cum ceteris liberis in inclytum Anhaltinatum, sedem ac domicilium orthodoxae Religionis ... abire volebat. — Ib. 193: „Peragrabam urbes et civitates atque officia, immo servitia mea non paucis offerebam, sed nullibi grata; quam primum enim patriam percontantes de Servesta, ut quae ob cerevisiam ubivis locorum nota, audirent, dente theonino me carpebant et in contemptum verae et orthodoxae religionis Calvinianum proclamabant." — Anh. St.-Anz. vom 8. Oktober 1895 wird erwähnt, das Zerbster Bier sei calvinisches Bier genannt worden; noch 1860 wurde in Bitterfeld anhaltisches Bier calvinisches genannt. — Sup.-Arch. Zerbst XII, S. 219: „in hanc Soraborum metropolin veni, in qua orthodoxam Religionem dei beneficio florere elatus gaudio audivi." Er war vorher in Altdorf. — Ib. 233a: Joh. Müller ist in Königsberg (Preußen) auf der Academia „et quod propter religionem orthodoxam omnibus essem invisus, reversus sum in Illustre Gymnasium Servestanum". — Ib. 194: „Denuo patriam relinquens elegi juris consultos Academiae Rostochiensis, a quibus tamen, cum Anhaltinis, quod ab ipsis in plerisque fidei articulis dissentiamus, nulla gratia." ... Könnte fortgesetzt werden.

Die Sache mit der Aneignung des Namens „reformiert" als Sonderkirchenbeziehung will aber auch von einer anderen Seite betrachtet werden. Heppe scheint mir zu einseitig in den Niederschlagungen aus den Köpfen der Gelehrten sich bewegt zu haben. Er hat eine Menge Zitate gesammelt, sie geordnet und nach seinen gelehrten Erinnerungen beleuchtet. Aber die Zeit war damals nicht so beschaffen, daß man in ungestörter Ruhe eine theologische Fehde auf dem Gebiete der Gelehrtenwelt hätte austragen können. Die ganze Welt, nicht bloß Deutschland, stand unter dem Eindruck, daß gewitterschwüle Wolken über den Häuptern standen. In Frankreich die Bartholomäusnacht, in den Niederlanden die Kämpfe der Geusen, in England andere Nöte und in Deutschland — sollte man nicht das Nahen des so furchtbaren 30jährigen

Krieges in den Gliedern gespürt haben? „Groß Macht und viel List, sein grausame Rüstung ist, auf Erden ist nicht seinesgleichen." Das Ausland, soweit es sich vom Papst abgewendet hat, sucht Deutschland. Deutschland hat in Religionssachen die Führung verloren. Es hat sie aber gehabt und so möchte man es wieder wenigstens so weit als möglich in den Vordergrund drängen. Dabei wird es gesucht. Aber als man schließlich sich zu einem Glaubensbekenntnis genötigt sieht, bleibt die Initiative bei — Holland.

Aber die sämmtlichen evangelischen Kirchen, die dabei in Frage kommen, die von Frankreich, Holland und England nennen sich mit Vorliebe „reformiert". Die deutschen Reformierten waren für sich nichts. Ihre Zahl war schon gering. Von den deutschen Lutheranern wurden sie zurückgestoßen. „Lieber katholisch als reformiert". Konnten sie mit den Ausländern zusammengehen? Um die Wende des 16. Jahrhunderts gehörte Reisen ins Ausland zum guten Ton, und Deutsche müßten nicht Deutsche sein, wenn das „von weit her" nicht von vornherein in hohem Ansehen stehen sollte. Es ist dem Reformiertentum eigen geworden, den Umgang mit Fremden, auch Andersgläubigen zu suchen und denselben für einen Vorteil betreffs der Bildung zu rechnen. Sup.-Arch. Z. XII, 246 schreibt Martin Immanuel Colerus: „censente Synod. Dordr. sess. 18. studioso Theologiae non inutile esse, absoluto studiorum cursu, exteras academias et ecclesias invisere, ut, quid laudabile illic est, perlustret ac perdiscat" [1675]. In dieser Zeit kommt die Vorliebe für das Französische auf. Da haben dann die Reformierten gefunden, daß Calvin doch die Reformation in einer Weise weitergeführt habe, die nachahmenswert sei. Das ist der tiefere Grund, weshalb Bilder und Altäre in Anhalt abgeschafft wurden. Auch ich kann für Anhalt keinen besondern äußeren Anstoß dazu nachweisen. Aber mit der Sache empfahl sich auch der Name. Die da draußen außer Deutschland nannten sich bloß „Reformierte". H. S. 14: „Die Evangelischen außerhalb Deutschlands bezeichneten sich am gewöhnlichsten als ‚reformiert', was so viel als protestantisch überhaupt heißen sollte."

Nun führt Heppe den Nachweis, daß das Wort „reformiert"

als Sonderbezeichnung gegenüber dem Luthertum bereits vor 1596 an zwei Orten in Deutschland auftaucht, nämlich in Nassau und in Bremen. „In dem Bekenntniß, welches in Nassau-Dillenburg im Jahre 1578, d. h. in dem kirchlichen Unterscheidungsjahre dieses Landes publicirt wurde (indem sich die Nassau-Dillenburger Landeskirche als specifisch-reformirte Kirche organisirte) wird erklärt: Wir bekennen uns neben nächstgedachten Symbolis zur Augsb. Conf., welche .. auch in diesen Landen angenommen und dem Papstthum entgegengesetzt ist, womit auch der andern evangelisch-reformirten Kirchen außerhalb Deutschlands ausgegangene Bekenntnisse im Fundament christlicher Religion übereinstimmen.“ (Heppe 84 und 73). Wie deutlich tritt da heraus, daß das Wort „reformirt“ um der Anlehnung an das Ausland übernommen ist, das sich eben „reformirt“ nennt und doch eine Eigenart hat, die wohl im „Fundament christlicher Lehre“, im Prinzip würden wir jetzt sagen, mit der conf. Aug. übereinstimmt, aber nicht in dem Ausbau! Im Jahre 1577 hatte die Königin Elisabeth von England an „die evangelischen Höfe Deutschlands“ ein Schreiben geschickt. Darin wurde ein evangelischer Generalkonvent angeregt, „an dem auch die Theologen der reformirten Kirche, wie sie sich nennen“, teilnehmen sollten. Es ist dies das Schriftstück, worin sie von ihrer evangelischen Kirche als einer „reformirteren“ spricht. (H. 69, 71 und 73). Da haben wir offenbar die unmittelbare Veranlassung für Nassau, im folgenden Jahre der ausländischen „reformirten“ Kirchen zu gedenken und im Anschluß daran sich selbst als „reformirt“ zu bezeichnen.

Ganz ähnlich liegt die Sache bei Bremen. H. S. 85: 1590 schreibt das Ministerium zu Bremen: „Weil die Sache alle evangelische reformirte Kirchen in und außer Deutschland betrifft .. etliche eurer Prediger haben uns sowohl als andere evangelische Kirchen mit dem zur Ungebühr erdichteten und verhaßten Calvinischen Namen ausgerufen.“ Auch hier haben wir die Anlehnung an das Ausland.

Nun ist es viel schwerer, anzunehmen, daß von Nassau oder Bremen die Anregung, mit Rücksicht auf die Ausländer den Namen „Reformirte“ zu bevorzugen, nach Anhalt hinübergeflossen sei, als

auch hier eine direkte Beeinflussung Anhalts durch die Verhältnisse des „reformirten" Auslands anzunehmen. Zwar ist im Herzogl. Haus- und Staatsarchive zu Zerbst ein Brief der Königin Elisabeth an anhaltische Fürsten vom Jahre 1577 nicht gefunden, als ich danach Nachfrage hielt. Allein schon aus den kurzen Angaben über Fürst Christian I., welche ich oben gemacht habe, geht hervor, in wie auszeichnender Weise sich das offizielle England und Frankreich gerade an ihn wandten. Zudem hatten vorher Fürst Christian, ebenso wie seine Brüder, große Reisen in das Ausland gemacht [1]). Der eine, Fürst Ludwig von Anhalt-Cöthen, hat seine Reise in (wenig anmutenden) Versen beschrieben (vgl. Beckmann, Accessiones S. 28 ff.). Darin heißt es u. a.:

> Hier [in Canterberg = Canterbury in England] ist ein Erzbisthum, berühmet weit und breit,
> So sonderlich gehabt sehr viel gelehrter Leut,
> Als Gottes klares Licht im Land hier aufgegangen
> Und man nicht länger wollt am Menschentande hangen.
>
> Im Land der Normandie, die ihres Handels wegen
> Nach Flandern Engelland und sonsten wohl berühmt
> Den Reformirten ist ein Tempel [nicht „Kirche"] der bestimmt
> Zum reinen Gottesdienst.

S. 36 von Paris:

> „Des Königs Schwester ließ gar in dem Louvre hören
> Die Predigt, Gottes Wort ohn Menschensatzung lehren.
> Sie mochten auf dem Land auch Predigt halten frei
> Von Zwang und ihres Diensts abwarten ohne Scheu
> Gestalt auch wir zur Zeit zu Gottes Tische gingen
> Auf Reformirter Art."

Brachte aber Fürst Christian von seiner heimischen Theologen Gewöhnung an das Wort „Reformirt" eine Neigung das Wort zu gebrauchen mit, so war für die Anregung von außen her gerade bei ihm der Boden wie nirgends vorbereitet. Das mußte aber seine Wirkung besonders äußern in dem Lande seines Statt-

1) Krause, F. Ludwig v. Anh. I, S. 3: „F. Christian, nach Vollendung sorgfältiger Studien und der französischen und italienischen Sprache mächtig, folgt dem Drange, frühzeitig ferne Länder zu bereisen. Er eignet sich Fremdes leicht an und ist befähigt, nachmals in den kirchlich-politischen Zeitbewegungen eine sehr hervorragende Rolle zu übernehmen."

halteramts, in der Oberpfalz. So läßt sich gerade hierdurch z. B. sehr wohl die Annahme des Wortes „Reformirt“ bei Pareus 1598 erklären, während die Pfalz es doch sonst nicht kennt.

Damit schließt sich der Ring des Beweises, daß das Wort „reformirt“, von welcher Seite wir auch auf sein Herauswachsen auf deutschem Boden hingewiesen werden, seinen bereitetsten Boden in Anhalt gehabt hat und daß die größte Wahrscheinlichkeit vorliegt, wie es gerade von Anhalt aus in deutschen Landen sich weiter ausgebreitet hat. Der Nachweis größerer Wahrscheinlichkeit betreffs eines anderen Ursprungs für Deutschland dürfte kaum geführt werden.

4.

Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft.

Von

Prof. D. Ryssel in Zürich.

(Fortsetzung.) [1]

---

11 (9) Bei allen deinen ‘Vergabungen’[a] zeige ein heiteres Gesicht 32 (35)
und mit Vergnügen heilige ‘deinen’[b] Zehnten.
12 (10) [c]Gieb Gotte gemäß dem, was er dir gegeben hat, mit fröhlichem[d] Auge und soviel du zu erschwingen vermagst.
Gotte leiht, wer dem Armen giebt;
und wer ist der Vergelter, wenn nicht er?

---

1) Vgl. Jahrg. 1900, III, S. 363 ff. und IV, S. 504 ff.; 1901, I, S. 75 ff.

13 (11) Denn ein Gott der Vergeltungsthaten ist er
und siebenfach wird er dir vergelten.

---

14 (12) Suche nicht [Gott] zu bestechen[e], denn er wird's nicht annehmen,
15 und verlaß dich nicht auf das Opfern von unrechtem Gut[f].
Denn er ist der Gott des Rechts,
und nicht giebt's bei ihm Parteilichkeit.
16 (13) Nicht nimmt er Partei gegen[ff] den Armen
und das Flehen des 'Unterdrückten' hört er.
17 (14) [e]Nicht verwirft er das Wehgeschrei[g] der Waise
und die Wittwe, wenn sie wortreich erzählt[h].
18 (15) Strömen nicht die Thränen über die Wange herab
19 und [richtet sich nicht] das Seufzen gegen 'den, der sie zum Fließen bringt'[i]?
20 (16) Das bitterliche Weinen des 'Gemißhandelten'[k] findet freundliche Aufnahme,
und das Wehgeschrei 'des Elenden[l]' durcheilt das Gewölk.
21 (17) Der Hülferuf des Armen' dringt durch die Wolken'[m]
und ruht nicht eher, bis er angelangt ist;
und nicht eher weicht er, bis sich Gott [darum][n] kümmert
22 und der, der gerecht richtet, gerechten Urteilsspruch fällt[o].
(18) Auch verzieht Gott[p] nicht
und wie ein tapferer Krieger läßt er sich nicht eher halten,
bis[q] daß er die Hüften des Grausamen zerschmettert
23 und an den 'Stolzen'[r] Rache nimmt,
bis er das Scepter der Frechheit ausrottet
und den Stab des Gottlosen zerhaut,
24 (19) bis er dem Menschen 'nach'[s] seinem Thun heimzahlt
und dem Manne nach seinem Anschlage 'vergilt'[t],
25 bis er seinem Volke zu seinem Rechte verhilft
und ihnen Freude verschafft[u] durch seine Rettung.

26 (20) [v]Gnade von Jahwe zur Zeit der Bedrängnis
ist wie ‘Regengewölk’[w] zur Zeit der Trockenheit.

. . . .

‘wie’[x] . . . .

Kap. 31 [34], 21—32 [35], 26. **Vom ungerechten Opfer und vom wahren Opfer, das Gott ebenso entgegennimmt wie das Gebet der Armen und Unterdrückten.** Der Text beginnt erst mit 32 [35], 11 in dem von V. 6—13 reichenden Abschnitte, der es zur Pflicht macht, den bestehenden Opfergesetzen gern und reichlich nachzukommen (obwohl, wie V. 1—5 lehrt, das wahre, d. i. Gott wirklich wohlgefällige Opfer in der Erfüllung des göttlichen Willens und Vermeidung von Sünden besteht). Die Zahlen in Klammern entsprechen der Verszählung in H bei S.-T., zugleich aber auch der Verszählung in S bei de Lagarde. — [a] L. מַשְׂאֹתֶיךָ (so auch Schechter), bezw. מַשְׂאֶיךָ (wogegen aber spricht, daß מַשָּׂא „Geschenk“ im A. T. nicht im Plural vorkommt) nach G und S statt מַעֲשֶׂיךָ „deine Handlungen“; dabei bedeutet „bei allen deinen Geschenken“ s. v. a. „allemal, wenn du Geschenke giebst“ (ähnlich ist die Ausdrucksweise בְּתוֹךְ מַתָּן 4, 31). Zu הָאֵר פָּנִים, eig. „erleuchte das Angesicht“, = „blicke heiter“, vgl. die Stellen bei Ges.-Buhl s. v. und das Subst. אוֹר פָּנִים „Licht, d. i. Heiterkeit des Gesichts“ Hiob 29, 24. — [b] So nach H[r] מַעַשְׂרְךָ, sowie im Plural מַעַשְׂרֶיךָ (wogegen im A. T. im Plural nur die Femininbildung מַעַשְׂרוֹת vorkommt). Das Hiphil הִקְדִּישׁ „heiligen“ bedeutet hier wie Lev. 27, 14 ff. „weihen“, sc. Gotte als Gabe. Über die Ableistung der Zehntverpflichtung vonseiten der gesetzestreuen Juden in der Zeit seit Nehemia vgl. Prot. Real-Enc.[3]. XVII, 436. — [c] Die Reihenfolge der Doppelzeiler von V. 11—13 entspricht im Wesentlichen der von G, nur daß wir nach der Reihenfolge bei S den am Rande stehenden Doppelzeiler zwischen V. 12 und 13 eingeschoben haben. In S ist die Reihenfolge anders: auf V. 11 folgt zunächst V. 13 (dabei: „zehntausendfach“ statt „siebenfach“ in H und G), sodann V. 12 in G und H samt dem Doppelzeiler auf dem Rande von H, der ganz genau dem Wortlaute von S entspricht (zum Sinne und Ausdruck vgl. Spr. 19, 17).

nur daß S beidemale einfach פרועא „Vergelter“ statt אֱלֹהֵי תַּשְׁלוּמוֹת „der Gott der Vergeltungsthaten“ (תשלומות wie Sir. 12, 2; 14, 6; 48, 8, dagegen nicht im A. T.) und בַּעַל גְּמוּלוֹת, eig. „der Herr (d. i. hier = der Urheber) der Vergeltungen“ (גמולות, eig. „Vergoltenes“ plur., wie Jer. 51, 56; vgl. בעל גמולות Jes. 59, 18 nach der durch das Targum bezeugten Lesart für כעל) hat. — [d] Eig. „gutem“, wie auch G und S haben (nur in H wörtl. „mit Gutsein des Auges“). Statt des folgenden Ausdrucks כְּהַשָּׂגַת יָד (nach H[r] statt בְּדֵ' in H), eig. (entsprechend der Redeweise כַּאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָד Ez. 46, 7. Lev. 14, 30 ff.) = „gemäß der Erschwingung der Hand“ (vgl. neuhebr. הֶשֵּׂג יָד Levy I, 497, welche Form auch noch am Rande steht), den G möglichst genau durch *καθ' εὕρεμα χειρός* wiedergiebt, braucht S einen einfacheren und dem Vorausgehenden adäquateren Ausdruck: „und mit großer (d. h. freigebiger) Hand“. In V. 10[a] ist לוֹ „ihm“ im Texte selber zu לְאֵל korrigiert. Zwischen מַתְּנָתוֹ in H[r] und מַתָּתוֹ in H, die beide im A. T. vorkommen und eigentlich „seine Gabe“ bedeuten (s. o. zu V. 11[a]), ist dem Sinne nach kein Unterschied, ebenso wie nicht zwischen יָשִׁיב H (eig. „er giebt zurück“) und יְשַׁלֵּם H[r] (eig. „er erstattet“) in V. 13[b]. Betreffs שִׁבְעָתַיִם, das auch Ps. 79, 12 neben הָשִׁיב und Spr. 6, 31 neben יְשַׁלֵּם steht (woran vielleicht H[r] erinnern will), s. o. zu V. 12 und vgl. Apokr. S. 331, Anm. [k] zu Sir. 20, 14. — [e] Wörtl. „bestich nicht“ = אַל-תְּשַׁחֵד, wie Apokr. S. 405, Anm. [e] richtig vermutet wurde (s. ebenda betreffs der Wiedergabe bei S). Vgl. Deut. 10, 17: „Jahwe nimmt keine Bestechung an“; s. auch 2 Chron. 19, 7. — [f] Wörtl. „Opfer der Erpressung“ (eig. מַעֲשַׁקּוֹת Spr. 28, 16. Jes. 33, 15), weshalb G den Genetiv durch das Adj. *ἄδικος* wiedergiebt, wie auch S den abstrakten Ausdruck חטופיא „Beraubung“ gewählt hat. Doch könnte מַעֲשַׁק auch konkret „das erpreßte Gut“ bezeichnen. Zum Sinne von V. 15[a] vgl. Jes. 1, 11 ff. und Spr. 16, 8, sowie Sir. 31 [34], 21. 23 (Schechter). Das Wort מִשְׁפָּט in V. 15[b] bezeichnet nach dem Zusammenhange das „Recht“ (vgl. Stellen wie Jer. 22, 15 u. a.); G und S dachten an die Bedeutung „Gericht“, d. h. die Thätigkeit des Richtens, wobei ihnen wohl die Stelle Lev. 19, 15, die

zugleich dem V. 16 zu Grunde liegt, vorschwebte, da hier בְּמִשְׁפָּט i. S. v. „beim Rechtsprechen“ steht: G „der Herr ist Richter“; S „Gott ist der Rechtsprecher“ (wörtl. „Gott ist der Gerichtübende“). In V. 15ᶜ stammt der Ausdruck מַשּׂוֹא פָּנִים aus 2 Chron. 19, 7. — ᵍStatt פְּנֵי דָל in Lev. 19, 15 steht hier, sicher mit Absicht, פָּנִים אֶל־דַּל, wobei אֶל nach dem besonders später überhandnehmenden Sprachgebrauche i. S. v. „gegen“ steht (vgl. Ges.-Buhl s. v. אֶל A, 3), wenn man nicht auch hier annehmen will, daß ursprünglich עַל dafür dastand. S hat als V. 16ᵃ: „Es dringt vor ihn das Gebet des Armen“, welcher Stichos, da er dem parallelen Stichos V. 16ᵇ ganz korrelat ist, an sich recht gut den ursprünglichen Text gebildet haben könnte, in welchem Falle V. 16ᵃ bei G nur (aus Lev. 19, 15 entnommene) Ausführung des Gedankens von V. 15ᶜ sein würde (so Apokr. z. St.); da er aber im Wesentlichen mit V. 21ᵃ identisch ist, so ist von dieser Annahme besser abzusehen. In V. 16ᵇ ist das im A. T. nicht seltene תַּחֲנוּנִים „Flehen“ in H mit dem Genetiv מָצוֹק „Bedrängnis“ bezw. (vgl. מֵצִיק „Bedrücker“ Jes. 51, 13) „Bedrückung“ verbunden; dafür ist nach Hʳ, der den stat. abs. liest, zu vokalisieren מִצּוֹק [תַּחֲנוּנִים] „Flehen aus Bedrängnis heraus“ (מִן wie Ps. 118, 5; צוֹק auch Dan. 9, 25). Da aber G („dessen, der ungerecht behandelt worden ist“) und S („derer, die geängstigten [bekümmerten] Geistes sind“; das adj. עייקא wie 10, 22) dafür מוּצָק, das part. Hoph. von צוּק (= „des Unterdrückten“) gelesen haben, das sich auch 4, 9 (wo es neben dem part. Hiph. מֵצִיק steht) in gleicher Bedeutung findet, so wird dies das ursprüngliche Textwort sein, was auch besser zu dem parallelen Adj. דַּל paßt. — ᵃ = צַעֲקַת wofür Hʳ אֶנְקַת „Stöhnen“ (wie Ps. 12, 6 u. s.) bietet; das letztere Wort steht bei S. — ᵇDie Redeweise תַּרְבֶּה שִׂיחַ, wörtl. „sie macht viel das Reden“, basiert auf den Stellen 1 Sam. 1, 12 (הִרְבְּתָה) und 16 (שִׂיחַ), nur daß hier שִׂיחַ nicht wie dort in der Bedeutung „Sorge“ (vgl. Sir. 44, 4 = „Reflexion“), sondern in seiner neuhebr. Bedeutung (vgl. שִׂיחַ Ps. 104, 34) „Rede“ steht (s. o. zu 6, 35). Der Ausdruck schildert, wie die Witwe in ihrer Bedrängnis und Aufregung mit großer Ausführlichkeit ihre Not klagt und ihr Anliegen vorträgt. S hat

nach seiner Gewohnheit den Ausdruck zu bloßem צלותא „Gebet“ abgeblaßt. Die Randglosse תחבט ließe sich in der Vokalisation תִּחָבֵט und mit Veränderung des שִׂיחַ zu לָשִׂיחַ so verstehen: „wenn sie sich niederwirft, um zu reden“ (d. h. um ihre Klage vorzubringen); doch ist zu beachten, daß im Neuhebr. (Levy II, 3) nur das Nithpael, nicht aber das Niphal in der Bedeutung „sich [auf den Boden] niederwerfen“ (sc. um die Bitte dringender zu machen) vorkommt, weshalb תחבט schwerlich als das urspr. Textwort anzusehen ist. — [l] L. nach G מוֹרִידָהּ (Suffix bezüglich auf דִּמְעָה) statt מְרוּדֶיהָ „ihre Unruhe“ (nach Klagel. 1, 7, vgl. 3, 19), was keinen befriedigenden Sinn giebt und wohl nur aus ersterem verschrieben ist; statt des Singulars, den auch Smend vorschlägt, wegen des Textwortes מְרוּדֶיהָ, welche Form eben aus Klagel. 1, 7 stammt, etwa den Plural מוֹרִידֶיהָ lesen zu wollen, ist kaum ratsam. Zu V. 18 vgl. Klagel. 1, 2. — [k] Das Verhältnis von H zu G und S bietet hier in V. 20[a] ein besonderes Interesse, insofern die Lesungen, die einerseits G, andererseits S vorlagen, noch mit vollster Sicherheit zu erkennen sind. So las G statt des richtigen תַּמְרוּרֵי in H irrtümlich תַּמְרוּקֵי, wie aus dem θεραπείων ersichtlich ist, da תַּמְרוּקִים „Reinigung“ (d. i. „Salbung“) Esth. 2, 12 durch θεραπεία wiedergegeben wird; ferner hatte G bereits das falsche רָצוֹן vor sich, das er durch εὐδοκία wiedergiebt; schließlich las er הֲנָחָה, das als Nomen verbi des Hiphil von נוּחַ eig. „Ruhegewährung“, bezw. in weiterem Sinne „Ruhe“ bezeichnet, was er freier durch das Verbum finitum δεχθήσεται „er wird angenommen“ (sc. von Gott) wiedergiebt, ohne daß deshalb auf Fassung des הנחה als Verbum finitum, = הֻנָּחָה (s. u.), geschlossen werden müßte. S dagegen las wie H das richtige תַּמְרוּרֵי, das er freilich durch „die Bitterkeit der Seele“ (= „die bittere Stimmung“) wiedergiebt, aber gleichwohl in dem vom Siraciden beabsichtigten Sinne = „bitterliches Weinen“ (nach בְּכִי תַּמ׳ Jer. 6, 26; 31, 15; vgl. ת׳ Hos. 12, 15 i. S. v. „bitterlich“) verstanden hat, da er das Prädikat „hört er“ (sc. Gott) folgen läßt; ferner las er statt des falschen רָצוֹן noch das ursprüngl. Textwort רָצוּץ (p. p. von רָצַץ i. S. v. „bedrücken, gewaltthätig behandeln“, das sich im A. T. oft mit עָשַׁק ver-

bunden findet), das er sinngemäß, wenngleich frei, mit „der Arme“ wiedergiebt (vgl. die ähnliche Verwechselung von רצון und רציץ 35 [32], 14^a in H und H^r); endlich läßt sich aus dem eben schon erwähnten Prädikat wohl eher schließen, daß er הֻנָּחָה frei wiedergiebt, als daß er anders dafür gelesen habe. Was nun das Textwort הנחה betrifft, so ließe es sich wohl als Verbalform הֻנָּחָה, d. i. 3. fem. des Perf. Hoph. von נוּחַ = „sie ist beruhigt worden“, fassen, wenn man annimmt, der Verfasser habe תמרורים als eine pluralische Sachbezeichnung, i. S. v. „bittere Thränen“, gefaßt, in welchem Falle sich die Verbindung mit dem fem. sing. des verbalen Prädikats nach Ges.-K. § 145^k erklären würde. Immerhin ist הֲנָחָה nach Ges.-K. § 141^c und vielen Parallelstellen im Buche Sirach (s. z. B. 1, 11^a) als Prädikat anzusehen; und es ist nur die Frage, ob הֲנָחָה nach V. 20^b die milde, freundliche Aufnahme von seiten Gottes bezeichnet, was dem alttest. נִיחֹחַ entsprechen und wozu das syr. Substantiv ניחא eine treffliche Parallele bilden würde, oder ob es nach dem neuhebr. Ausdrucke הֲנָחַת רוּחַ (Levy I, 480) = „Seelenruhe, Befriedigung“ hier die innere Beruhigung bezeichnen soll, die den Gemißhandelten durch sein bitteres Flehen im Gedanken an Gott überkommt. — [1]Statt וּצְעָקָה „und Wehgeschrei“ in H bietet H^r וְצַעֲקָתָהּ (bezw. im Plural וְצַעֲקוֹתֶיהָ) „und ihr Wehgeschrei“, wobei sich das Suffix des Fem. sing. nur logisch auf die „bitteren Thränen“ (statt grammatisch auf תַּמְרוּרִים, das aber bei der Fassung des הנחה als Verbum finitum schon in V. 20^a mit dem Fem. sing. konstruiert wäre) beziehen könnte; eher würde es sich noch empfehlen, צַעֲקָתוֹ „sein Wehgeschrei“ zu lesen. Doch lautete der urspr. Text nach Schechter וְצַעֲקַת עָנִי, und der Ausfall von עָנִי ward durch das folgende Wort עָנָן veranlaßt. Das Prädikatsverbum חָשְׁתָה ist 3. fem. sing. des Perf. Kal von חָשָׁה = חוש „eilen“, welche Nebenform vielleicht schon der Form יַחַשׁ Hiob 31, 5 zu Grunde liegt. Was S dafür hat: מרכנא „neigt herab“ (d. h. „bringt zum Herabneigen“), könnte freie Wiedergabe des Sinnes im Anschluß an Stellen wie Ps. 18, 10 (wo Pesch. dasselbe Verbum hat) sein; doch ist der Ausdruck dem in H und G deshalb vorzuziehen, weil er als vorbereitender Akt vortrefflich zum folgenden

Stichos V. 21[a] paßt (was sich freilich gerade dafür geltend machen läßt, daß er sekundär sein kann). Das Bild geht in jedem Falle auf die Vorstellung Klagel. 3, 44 zurück, daß Gott sich in Wolken verhüllt, so daß kein Gebet hindurchdringen kann; es findet sich auch Sir. 21, 5[a]. Sollte übrigens die Textvorlage von S ursprünglich sein, so wäre etwa statt חשתה zu lesen תַּשְׁפִּל, was außer zu dem prädikaten Partizip in S auch zu V. 21[b] in H passen würde, wenngleich nicht zu dem Perf. חָלְפָה in V. 21[a]; jedoch ist dieses Perf. nicht etwa als solches anzufechten, da es sich nach Ges.-K. § 106[k] erklärt. — [m] L. עָבִים חָלְפָה nach H[r] statt עָנָן חל עם (wobei ענן aus V. 20[b] stammt), was keinen Sinn giebt. Da חָלַף im bibl. Hebr. wie im Neuhebr. und Jüdisch-Aram. (s. Levy II, 61 f.) eigentlich „vorübergehen" bedeutet und auch die Bedeutung „daherfahren" (Jes. 21, 1. 8, 8) nicht ganz paßt, so müßte man dafür das Zeitwort צָלַח erwarten, dessen Grundbedeutung „durchdringen" ist; vielleicht gehen die Buchstaben חל עם in H noch auf urspr. צָלְחָה bezw. תִּצְלַח (wenn תַּשְׁפִּל in V. 20[b] stand) zurück. Wenn S dafür hat: „Das Gebet der Armen steigt hinauf [bis] über die Wolken", so kann dieser Ausdruck gut auf eine stehende Redeweise zurückgehen (s. Apokr. S. 406, Anm. [k]); aber ebenso gut kann er von S auch nur im Anschluß an das Bild vom Herabneigen der Wolken in V. 20[b] gewählt worden sein. Wenn in V. 21[b] statt תַּגִּיעַ in H תִּגַּע in H[r] steht, so ist dies zwar der naheliegendere Ausdruck; doch ist eine Änderung nicht notwendig, da auch das Hiphil schon im A. T. i. S. v. „gelangen" (als Objekt ist „Gott" zu ergänzen) vorkommt. Ebenso ist es nicht nötig, statt des bloßen עַד das vollständige עַד־כִּי „bis daß" (wie Gen. 26, 13) nach H[r] in den Text zu setzen. — [n] Zu פָּקַד, das hier in der Bedeutung „sich jemandes bezw. einer Sache annehmen" (wie Ex. 3, 16. Jer. 23, 2) steht, könnte man ergänzen: „seiner" d. h. des um Hilfe rufenden Armen; einfacher ist es aber, das neutrische „dessen" zu ergänzen, bezüglich auf den Hilferuf selber (so S) bezw. auf seinen Inhalt. — [o] Bei der zweifelsohne richtigen Lesung von H יַעֲשֶׂה ist der Satz noch von der Konjunktion עַד abhängig, wogegen er bei der Lesung עֹשֶׂה von H[r] ein selbständiger Hauptsatz ist: „und

der, der gerecht richtet, fällt gerechten Urteilsspruch“ (vgl. V. 13^a in S). G wird das part. שׁוֹפֵט als vorangestellte Apposition zum Subjekt von יַעֲשֶׂה (= „und gerecht richtend wird er ꝛc.“) gefaßt und dementsprechend das Partizip ins Verbum finitum aufgelöst haben, wobei sich nicht ausmachen läßt, ob er יַעֲשֶׂה oder עֹשֶׂה las, da er die Abhängigkeit von עד aufgegeben hat. (Übrigens ist die Lesung *δικαίοις* in GAl., die Hatch für den urspr. Text ansieht, nach H sicher sekundär.) S dagegen hat wohl sicher die Lesung עֹשֶׂה vor sich gehabt und deshalb, weil sich beide Wendungen aufs engste berühren, den Satz zu „und wahrhaftiges Gericht richtet er“ vereinfacht (d. h. wenn diese Vereinfachung nicht erst sekundär ist, sei es beabsichtigt, sei es zufällig infolge eines Versehens eingetreten). — [p] Statt אֵל liest H^r אָדוֹן „der Herr“, was auch G und S (= יְהוָה?) bieten. S hat statt der beiden intransitiven Zeitwörter in V. 22^{bc} drei transitive, von denen das erste: „er wird [es, d. i. die Gerichtsvollstreckung] nicht negligieren“, etwa freie Übersetzung von יִתְמַהְמֵהַּ sein könnte, während die beiden anderen, die den Stichos V. 22^c ausmachen: „und er wird [es] nicht unbeachtet und nicht unwirksam sein lassen“, sich so völlig von dem Wortlaute in H (und G) entfernen, zugleich aber bloße Synonyma des ersten sind, daß man wieder einmal annehmen muß, S habe eine unleserliche Textvorlage gehabt und nach dem Zusammenhange den Stichos frei ergänzt. Aber auch G hat an Stelle von V. 22^c in H einen abweichenden Text, der ähnlich wie der in S sekundär sein könnte; daneben hat sich aber in GAl. (Cod. 248 und L) ein Text erhalten, der durch Hinzufügung von *ὁ κραταιὸς* an die Lesung וְגִבּוֹר in H^r erinnert, sonst aber mit G übereinstimmt. Die Variante וְגִבּוֹר מַה־יִּתְאַפָּק ist zu übersetzen: „und er der Held — warum sollte er sich halten lassen?“; vgl. über dieses מַה am Anfange negativer Fragen o. zu 13, 2. Zum Bilde vgl. Jes. 42, 14^b und 64, 11^a, wo הִתְאַפֵּק gleichfalls „an sich halten“ bedeutet; hier steht es i. S. v. „[seinen Rachegedanken] nicht freien Lauf lassen“. — [q] S hat in V. 22^d und V. 23 wohl den gleichen Text wie H vor sich gehabt, aber die vier Stichen mit Ausnahme von V. 23^a frei übersetzt: s. betreffs V. 22^d und V. 23^c Apokr. S. 406, Anm. [o] am

Ende; das Substantiv שֵׁבֶט in V. 23^b, das hier i. S. v. „Szepter" steht, hat er, vielleicht im Gedanken an Stellen wie Ps. 2, 9 durch „Stärke" wiedergegeben, wogegen G (πλῆθος) doch wohl שֶׁפַע „Fülle" (wie Deut. 33, 19; vgl. שִׁפְעָה 2 Kön. 9, 17) dafür gelesen hat, wenngleich שֵׁבֶט auch als bildliche Bezeichnung eines ganzen Volkes verwendet wird (s. Ps. 74, 2. Jer. 10, 16; 51, 19). Zum Ausdrucke in V. 22^d vgl. Deut. 33, 11, wonach die Variante מִפְּנֵי statt מָתְנֵי als unmöglich erwiesen wird. — [r] Trotzdem, daß G und S in der Lesung גּוֹיִם mit H übereinstimmen, wird man גֹּיִם = גֵּאִים (wie 10, 15) als urspr. Text anzusehen haben, was auch der parallele Ausdruck אַכְזָרִי „der Grausame" nahelegt. Die Wendung יָשִׁיב נָקָם ist aus Deut. 32, 43^c entnommen, wo sich לְצָרָיו „an seinen Bedrückern" an Stelle von לַגּוֹיִם findet; doch läßt sich לצריו weder mit Sicherheit für die Ursprünglichkeit von גּוֹיִם noch für die von גֵּאִים verwerten. Wenn aber H^r in V. 23^b die Plurale שִׁבְטֵי „die Szepter" (bezw. „die Stämme"?) und רְשָׁעִים bietet, so ist wenigstens der erstere wohl kaum als urspr. Textwort anzusehen, obgleich G, allerdings in V. 23^c, *σκῆπτρα ἀδίκων* (letzteres = רשעים) hat. Zum Ausdrucke vgl. Ps. 125, 3 שֵׁבֶט הָרֶשַׁע „das gottlose Szepter" und Ez. 7, 11 מַטֵּה רֶשַׁע, letzteres s. v. a. „Zuchtrute des Unrechts". Das Zeitwort גָּדַע vom Zerhauen eines Stabes wie Sach. 11, 10 und 14; vgl. auch גִּדַּע (Obj. „Horn") Ps. 75, 11. — [s] Nach Spr. 24, 12. 29 (vgl. Ps. 18, 21 u. a. St., wo הֵשִׁיב mit כְּ und לְ verbunden ist, und Jer. 25, 14, wo שִׁלֵּם mit כְּפֹעַל verbunden ist) und nach G, sowie nach V. 24^b ist wohl auch hier כְּפָעֳלוֹ statt פָּעֳלוֹ „sein Thun", was an sich auch möglich ist, zu lesen. S hat für V. 24^a, den Gedanken ausdeutend: „bis daß er den Bösen ihre Verderbtheit (bezw. „ihre verderbliche Handlungsweise") zurückgiebt", welchem Stichos der folgende ganz konform (also auch ohne כְּ) gebildet ist: „und denen, die Unrecht verüben, ihre Pläne (eig. „Gesinnungen"). — [t] Statt ויגמול, was nur aus וְיִגְמוֹל verschrieben ist, ist natürlich das letztere zu lesen. Doch könnte man nach V. 25^b auch an das Perf. consec. וְגָמַל denken. — [u] Nach Cowley steht nicht das falsche ושמחתם (so Schechter), sondern וְשִׂמַּחְתָּם als Perf. consec. im Texte, wofür H^r וִישַׂמְּחֵם, Imperf. wie

וַיִּגְמוֹל in V. 24[b], hat. Wie V. 25[b] aus Jes. 25, 9[b], so ist V. 25[a] aus Jes. 51, 22[a] entnommen (Schechter). — [v] V. 26 in H ist nach Form wie Inhalt ansprechend, also wohl ursprünglich. G las in V. 26[a] vielleicht רַחֲמִים נָאִים, d. h. wenn er frei übersetzte (da seine Wiedergabe eigentlich umgekehrte Reihenfolge voraussetzen ließe; vgl. כנאים 2c. 35 [32], 6[b]); S hatte jedenfalls einen ganz undeutlichen Text vor sich und entzifferte etwa: וַיְחַסַּר שׂוֹנְאָא (betreffs V. 26[b] in S s. Apokr. S. 407, Anm. [d]). Übrigens macht Schechter darauf aufmerksam, daß von den Buchstaben, die er als Text bietet: רחמים מיוי, kaum noch etwas zu lesen ist, und daß sie zumeist nach G ergänzt sind. — [w] L. כְּעָב mit Schechter nach Jes. 18, 4, oder כְּעָנָן mit Taylor und König statt כעת, was natürlich durch das folgende בְּעֵת bedingt ist und keinen Sinn giebt. Das Substantiv חֲזִיזִים findet sich Sach. 10, 1 in der Bedeutung „Gewitterwolke" (eig. „Wetterstrahlen"); der Singular חֲזִיז קֹלוֹת in Sir. 40, 13[b] ist aus Hiob 28, 26; 38, 25 entlehnt. — [x] Nach Cowley beginnt der zweite Stichos des undeutlich gewordenen Doppelzeilers mit כְּ; er könnte darnach eine Dublette von V. 26 gewesen sein, zumal da sich weder in G noch S ein Äquivalent dafür findet. Wenn wir alsdann weiter annehmen dürfen, daß diese Dublette dem Texte von S entsprach, so würde das nach Schechter allein sicher lesbare Schluß-ך wohl dem Adj. צָרִיךְ (wie in 39, 16. 33 H[r]) angehört haben. Die persische Randnote, die bis auf einen Buchstaben vollständig erhalten ist, lautet: „Dieser Vers stammt aus anderen Handschriften; und hier war er [ursprünglich] weggelassen und [nachträglich] geschrieben."

---

1 Errette uns, du Gott des All's[a], **36**
 [2] und 'jage' allen den Heiden Furcht vor dir 'ein'[b].
3 Schwinge die Hand[c] über das fremde Volk,
 daß sie sehen deine Machtthaten[d].
4 [e] Wie du dich [einst] vor ihren Augen an uns als der Heilige erwiesest,
 ebenso erweise dich vor unseren Augen als der Herrliche 'ihnen' gegenüber,

5 damit sie einsehen, gleichwie wir eingesehen haben,
daß es keinen Gott außer dir giebt[f]!
6[g] Erneuere die Zeichen und wiederhole die Wunderthaten;
7 verherrliche [deine] Hand und mache stark den Arm[h] und die Rechte!
8 (7) 'Leere aus'[i] den Zorn und gieß aus den Grimm,
demütige den Widersacher und wirf den Feind nieder.
10 (8) Beschleunige das Ende und lasse eintreten die [festgesetzte] Frist[k],
denn wer kann zu dir sagen: „Was thust du?[l]"
12 (10) Vernichte[m] das Haupt der „Schläfen Moabs",
das da sagt: „Es giebt niemand außer mir![n]"
13 (11) Sammle [wieder] alle Stämme Jakobs[o],
36 16[b] [p] daß sie sich wieder in den Besitz [des Landes] setzen, wie's in der Vorzeit war!
17 (12) Erbarme dich[q] des Volkes, das nach deinem Namen benannt ist,
Israels, dem du den Zunamen des Erstgeborenen gegeben hast!
18 (13) Erbarme dich deiner heiligen Stadt[r],
Jerusalems, des Ortes, wo du wohnest!
19 (14) Fülle Zion an mit deiner Herrlichkeit[s]
und mit deinem Ruhme deinen Tempel!
20 (15) Lege ein Zeugnis ab für den 'Erstling'[t] deiner Werke
und richte auf die Visionen, die Weissagungen in deinem Namen[u]!
21 (16) Gieb denen ihren Lohn, die auf dich harren[v],
und deine Propheten mögen wahr erfunden werden[w]!
22 (17) Erhören mögest du das Gebet deiner Knechte[x],
entsprechend deiner Gnade gegen dein Volk[y],
damit alle Enden der Erde erkennen[z],
daß du der Gott der [ganzen] Welt[a] bist.

Kap. 33 [36], V. 1—13[a] und Kap. 36, V. 16[b]—22 (nach anderer Zählung 36, 1—19). Gebet zu Gott um Gnade

gegen sein Volk und um Vernichtung der heidnischen Zwingherren. — [a] = אֱלֹהֵי הַכֹּל; vgl. אֱלֹהַּ כֹּל Sir. 45, 23[c] und zu הַכֹּל 43, 27 (s. auch Apokr. S. 246). S hat dafür: [„Rette, o Gott,] uns alle"; vielleicht las er אֱלֹהִים כֹּל, wofür aber כֻּלָּנוּ stehen müßte. Das in G folgende *καὶ ἐπίβλεψον* wird nach H und S sekundär sein; es ist durch Mißverständnis aus *καὶ ἐπίβαλε* entstanden. — [b] Auffällig ist das Zeitwort הֵרִים, das sich übrigens in V. 3[a] nach der alttest. Redeweise הֵרִים יָד 1 Kön. 11, 26 f. bei S für הֵנִיף (zugleich dem syr. Sprachgebrauche angemessen) findet; nach alttest. Sprachgebrauche (Deut. 2, 25. 1 Chron. 14, 17) sollte man תֵּת erwarten, wofür vielleicht das graphisch dem הֵרִים (von dem übrigens nur ים gut sichtbar sind) weit ähnlichere Synonymon שִׂים verwendet war. Der Zusatz „die dich nicht kennen" zu הַגּוֹיִם, der sich nicht bloß in S und Ar., sondern auch in GAl. (Cod. 248 und L) findet, ist aus Jer. 10, 25 oder Ps. 79, 6 interpoliert. — [c] Da G und S das Pronomen „deine" beifügen, so könnte man vermuten, daß sie יָדְךָ statt יָד (was nach der Randbemerkung hinter הניף einzuschalten ist) lasen. Aber bei solchen stereotypen Wendungen wird nicht selten das bloße Substantiv, ohne Pronomen, gesetzt, wie z. B. bei הֵרִים יָד 1 Kön. 11, 26 f. und auch bei הֵנִיף Jes. 13, 2 (wo freilich die Wendung in einem anderen Sinne, vom Schwingen der Hand zu dem Zwecke, um ein Zeichen zu geben, gebraucht wird, nicht aber zur Bezeichnung der Geberde des Drohens, wie Jes. 10, 32 [hier Pilel]; 11, 15; 19, 16. Sach. 2, 13); vgl. noch zu Sir. 34 [31], 14[a] und 18[b]. Zu beachten ist, daß es heißt: „gegen das fremde Volk", welcher Singular durch S gesichert ist; es ist nicht unmöglich, daß G für den Singular, mit dem das Volk der Griechen gar zu deutlich bezeichnet war, aus politischer Klugheit den Plural setzte. — [d] G und S (bei welch letzterem freilich Singular und Plural den Buchstaben nach gleich sind) würden für den Singular גְּבוּרָתְךָ „deine Macht", der auch zu Jer. 16, 21 אוֹדִיעֵם אֶת־גְּבוּרָתִי passen würde, Zeugnis ablegen; aber das Jod des Plurals scheint unzweifelhaft zu sein und an dem Plural hat man auch dem Sinne nach (vgl. Deut. 3, 24. Ps. 106, 2 u. a.) keinen Anstoß zu nehmen. In anderer Bedeutung steht גְּבוּרוֹת

Sir. 43, 25[b]. — [e]Daß dies die richtige Verteilung der beiden Pronomina „wir“ und „sie“ ist, beweisen G und S, sowie der Sinn (s. Apokr. S. 407, Anm. [g]). Dagegen schwankte die Lesung nicht bloß in H, wo in V. 4[b] בָּם „an ihnen“ (nach H[r]) statt בָּנוּ „an uns“ gelesen werden muß, sondern besonders auch in H[r]: neben dem richtigen בָּם in V. 4[b], das H[r] hat, steht als falsche Variante zu בָּנוּ in V. 4[a] בָּם, und in der am Rande quer beigefügten Wiederholung des ganzen V. 4 finden sich nicht bloß wieder die beiden בָּם, sondern auch in V. 4[b] לְעֵינֵיהֶם „vor ihren Augen“ statt des richtigen לְעֵינֵינוּ. Bemerkt sei noch, daß nach Cowley deutlich לעיניהם (nicht לעינהם) zu lesen ist. Die Redeweise נִכְבַּד mit בְּ = „sich an jemand herrlich beweisen“ (wofür S übersetzt, als ob wieder נִקְדַּשׁ dastünde) wie Exod. 14, 4; 17 f. Lev. 10, 3. Ez. 39, 13. Vgl. zum Ausdruck noch Ez. 28, 22; 38, 23. — [f]V. 5[b] wie 1 Chron. 17, 20. Weitere Sachparallelen s. Apokr. z. St. — [g]V. 6 und 7 in H[r] unterscheiden sich von H zunächst durch die Verwendung des aramaisierenden Äquivalents תְּמַהּ (vgl. aram. תִּמְהוֹהִי Dan. 3, 32 f.; 6, 28) für מוֹפֵת und des neuhebr. Imper. Piel זָרֵיז (neuhebr. Piel, entsprechend dem aram. Pael; s. Levy, NhWB. I, 552) „rüste“, das wohl nur aus זְרוֹעַ „Arm“ irrtümlich entstanden ist, ebenso wie אֵל aus אוֹת. Immerhin giebt der Doppelzeiler, obwohl der Text sicher nur sekundär ist, einen Sinn: „Erneuere, o Gott, und wiederhole die Wunder; mache lang die Hand (הַאֲרֵךְ irrtümlich statt הַאְדֵּר, wie das Wort nach Cowley in H geschrieben ist) und rüste die Rechte“ (wobei nur das falsche יָמִים „Tage“, das wohl in Erinnerung an die alttest. Redeweise הֶאֱרִיךְ יָמִים in den Text kam, in יָמִין verbessert werden muß). שָׁנָה wie 7, 14 u. o. — [h]S („mache stark die Hand“) könnte, da אַמֵּץ (wie Spr. 31, 17) wegen zu geringer Ähnlichkeit nicht in Betracht kommt, statt הַאְדֵּר gelesen haben הַאְבֵּר, als Hiphil denominativum von אַבִּיר „stark“ (wogegen im A. T. הֶאֱבִיר nur als denom. von אֵבֶר „Schwinge“ i. S. v. „die Schwingen regen“ Hiob 39, 26 vorkommt); doch ist es auch nicht unmöglich, daß er nur den Sinn von האדיר frei wiedergeben wollte. Zu der Zusammenstellung זרוע וימין, die G und S durch „deine rechte Hand und deinen rechten Arm“

wiedergeben, vgl. ימינו וזרוע קדשו Ps. 98, 1; ימינך וזרועך Ps. 44, 4 und sogar ידך וימינך Ps. 74, 11. Dagegen stammt die Wendung האדירי יד aus Ex. 15, 6. — [i]Statt הָעִיר „[den Zorn] errege“ (nach Ps. 78, 38, wo es mit obj. חֵמָה bei parallelem אַף steht) ist mit Bevan wegen des parallelen שְׁפֹךְ zu lesen הָעֵר, imper. Hiphil von ערה = „ausleeren“ (wie Jes. 53, 12); das parallele שְׁפֹךְ חֵמָה wie Ps. 79, 6 und Jer. 10, 25. In V. 8[b] die parallelen Wörter צָר und אוֹיֵב wie Ps. 74, 10. Das dem וְהָדוֹף entsprechende, jedoch nur sehr undeutlich zu erkennende והנדוף H[r] soll entweder nur an diese Verwendung des Zeitwortes נָדַף „in die Flucht jagen“ (wogegen הָדַף „niederstoßen“) in Ps. 68, 3 erinnern, oder es muß כְּהִנָּדוֹף wie in Ps. 68, 3 gelesen werden, was als Infin. Niphal (der הִנָּדֵף heißen muß; s. Ges.-K. § 51[k]) gefaßt ist: „so wie die Feinde verjagt werden“. — [k]Die parallelen Wörter קֵץ und מוֹעֵד sind aus Dan. 11, 27 und 35 entnommen; und zwar bezeichnet letzteres dort „die (von Gott) festgesetzte Zeit“, zu welcher „das Ende“ d. i. die Endkatastrophe eintreten soll. Das Hiphil הָחִישׁ steht hier wie Jes. 5, 19; 60, 22. Ps. 55, 9 i. S. v. „eilen machen“, d. h. „eilends eintreten lassen“, und פְּקֹד kann zwar hier in der gewöhnlichen Bedeutung „sich einer Sache annehmen“ (wie V. 32 [35], 21[c]) stehen (so G: μνήσθητι), aber im Anschluß an die schon im A. T. vorkommende, dem aram. Sprachgebrauche entsprechende Bedeutung „auftragen, befehlen“ hat es hier die dem Althebr. fremde Bedeutung „bestellen“ (Smend), d. i. = „eintreten lassen“ (wie S es wiedergiebt). Was G für מוֹעֵד hat: ὁρκισμοῦ, ist nach Cod. Sin., nach L, Armen. und Syr.-Hex. erst nachträglich aus ὁρισμοῦ entstanden, wobei dem Abschreiber, der dies verschuldete, Stellen wie Ps. 119, 49 vorschwebten. Die Variante מִצְעָר H[r] erklärt sich aus Jes. 63, 18; der Sinn ist darnach etwa der: Gott solle dafür sorgen, daß der gegenwärtige Zustand der Unterdrückung durch die Heiden nur eine kurze Weile andauern möge. Obwohl dies einen Sinn giebt, ist doch מצער durch S und auch G (s. o.) als sekundär erwiesen. — [l]In V. 10[b] ist תִּכְּבֵל H[r] gleichen Sinnes mit תַּקְשֶׁה H; nur ist ersteres nach alttest. Sprachgebrauche das poetische Wort. Der ganze Stichos V. 10[b] fehlt in G, steht

aber in S; was G dafür hat („und laut verkünden mögen sie deine Großthaten"), paßt ganz gut in den Zusammenhang, wogegen der Stichos in H und S durch V. 12[b] verursacht sein könnte. Dazu kommt, daß H hier auch insofern nicht den urspr. Text bietet, weil V. 11, den G und S haben, ganz fehlt. Er lautet bei G: „Durch lodernden Zorn (wörtl. „Zorn des Feuers") möge verzehrt werden, wer sich gerettet glaubt, und die, die dein Volk mißhandeln, mögen [ihren] Untergang finden"; in S: „Durch lodernden Zorn (wenn für „durch Zorn und durch Feuer" so zu lesen ist, d. h. דנורא für ובנורא) vertilge den Feind und alle Magnaten und Herrscher der Völker." Beide Texte können in ihren Abweichungen nur schwer auf eine einheitliche Vorlage zurückgeführt werden: in V. 11[a] (wo G den passiven Ausdruck statt des aktiven wählte) wird G הַנּוֹשָׁע und S הַשּׁוֹבָא gelesen haben; in V. 11[b] scheint in G מֵרַע (das part. Hiph. von רָעַע) und in S פָּרַע zu Grunde zu liegen und überdies könnte כול in S auf falsche Lesung eines urspr. כַּלֵּה „mache zu nichte", das G dem passiven Ausdruck in V. 11[a] entsprechend frei durch *εὕροισαν ἀπώλειαν* wiedergegeben haben könnte, zurückgehen. Freilich berührt sich dann dieser Stichos sehr nahe mit V. 12[a] in H (und S); doch ergiebt sich aus G, daß das הַשְׁבֵּת in H wahrscheinlich sekundär ist (s. u.), wogegen wiederum ושליטנא in S ein bloßer Zusatz ist, um den Stichos zur Länge des parallelen aufzufüllen. — [12] Der Imper. Hiph. הַשְׁבֵּת, mit dem בכל in S genau übereinstimmt, paßt nicht recht zu seinem Objekte ראשׁ; man erwartet dafür (auch nach Ps. 74, 13, bezw. nach Num. 24, 17, s. u.) שַׁבֵּר, was durch G bestätigt wird, weshalb anzunehmen ist, daß השבת eine sekundäre, jedoch bereits dem S vorliegende Variante von שבר war, die vielleicht durch להשבית אויב in Ps. 8, 3 veranlaßt war, vielleicht aber auch dadurch, daß ראשׁ durch die Verbindung mit הָאוֹמֵר (zugleich) in dem bildlichen Sinne „Oberhaupt" (wie 1 Sam. 15, 17) verwendet ist. Der Ausdruck פַּאֲתֵי מוֹאָב (eig. „die Kopfseiten Moabs", der als Mann gedacht ist) ist Citat aus Num. 24, 17 (vgl. Jer. 48, 45), wo wie hier in G vom Zerschmettern der Schläfen Moabs die Rede ist, wobei die Hinzufügung von ראשׁ das Bild vervollständigt. Dabei er-

giebt sich aber gerade aus dem Doppelsinn von רֹאשׁ, daß auch פאתי מראב zugleich, entsprechend der altjüdischen Tradition, die uns in LXX, Pesch. und Onkelos vorliegt, i. S. v. „Eck- [und Haupt-] Leute" gemeint ist. Natürlich ist mit dieser stereotypen Wendung, wie jeder Jude verstand, wieder der König des Griechenvolkes gemeint (vgl. aus späterer Zeit אֱדוֹם = „Rom"; s. Levy, NhWB. I, 29), wogegen die Einsetzung von אוֹיֵב „des Feindes" in H[r] eine ganz unnötige Verallgemeinerung enthält, die am ehesten verständlich wird, wenn man annimmt, daß der Anschluß des האומר erleichtert werden sollte. Übrigens hatte auch hier S bereits die Variante אוֹיֵב vor sich, denn er übersetzt das Objekt durch: „die Krone des Feindes", was auf die Textvorlage פְּאֵר אוֹיֵב (also ohne das durch G bezeugte רֹאשׁ) zurückschließen läßt; dagegen wird man bei G die Übersetzung durch „deiner Feinde" als Ausdeutung von מראב anzusehen haben, weil er eben zugleich noch פאתי las. — [n] אֵין זוּלָתִי stammt aus Jes. 45, 21 vgl. V. 5, sowie dem Sinne nach aus Jes. 47, 8. 10. — [o] שִׁבְטֵי יַעֲקֹב wie Jes. 49, 6. — [p] Da hier das durch die (o. zu 33, 13[b] = 30, 25[a] erwähnte) Verschiebung mehrerer Blätter irrtümlich vor 33, 13[b] geratene Stück zu Ende geht, so beginnt nun auch in G wieder die richtige Zählung des Kapitels (= Kap. 36), nur daß die folgenden Verse, da sie in G an 36, 16[a] anschließen, als V. 16[b] ff. gezählt werden (statt als V. 13[b] ff.). Das am Anfange stehende abhängige Imperfektum (Ges.-K. § 107[q]) hat G, wie sich jetzt aus H (und S) ergiebt, jedenfalls mit *κατακληρονόμοισαν* (vgl. *εὕροισαν* V. 11[b]) übersetzt, nicht aber mit *κατακληρονόμησον*, wie man nach dem wegen obenerwähnter Verschiebung jetzt im Texte von G stehenden *κατεκληρονόμησα* bisher annehmen mußte (s. Apokr. S. 408, Anm. [h]); das Zeitwort *κατακληρονομεῖν* steht alsdann (bei ersterer Verbalform) i. S. v. „in Besitz nehmen" (wie Sir. 4, 16[a]), wogegen es in der letzteren Form i. S. v. „machen, daß jem. in Besitz nimmt" (wie Deut. 3, 28; 12, 10; 31, 7. Jer. 3, 18 LXX, und Sir. 44, 21[e]) gebraucht gewesen sein würde. Da S an dem echt hebr. Ausdrucke כִּימֵי קֶדֶם (s. Ges.-K. § 118[u]), den G ganz wörtlich wiedergiebt, Anstoß nahm, paraphrasierte er ihn durch Einfügung von: „wie

du gesagt hast [seit den früheren Zeiten]". — [q] S hat dafür וחדי „Und freue dich", wogegen er in V. 18 wie in H und G רחם „Erbarme dich" hat; entweder las S in V. 17 irrtümlich שְׂמַח statt רַחֵם, oder וחדי in S ist durch Korruption aus urspr. רחם entstanden. Zu עם נקרא בשמך vgl. Deut. 28, 10, sowie Sir. 47, 18[b]; und zu V. 17[b] vgl. Exod. 4, 22, sowie Sir. 49, 23[b] H[r] (s. Apokr. S. 451, Anm. [k]). — [r] = קִרְיַת קָדְשֶׁךָ, was, wie Sir. 49, 6 zeigt, nicht mit G „Stadt deines Heiligtums" (vgl. Ps. 74, 3. 7) zu übersetzen ist. Zu מְכוֹן שִׁבְתְּךָ (wofür mit falscher Plene-Schreibung שבתיך geschrieben ist; s. o. zu 4, 29[a]) vgl. Exod. 15, 17 (hier vom Heiligtum auf der Erde bezw. nach Wellh. vom heiligen Lande gesagt) und (genau entsprechend) 2 Chron. 6, 30 (hier = Himmel). — [s] Das Substantiv הוד steht (neben הָדָר) auch Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3 von der Herrlichkeit und Majestät Gottes. Wenn H[r] für אֶת־הוֹדְךָ die Variante מֵהֲדָרֶיךָ „von deinem Glanze" bietet, so ist dies dem Sinne nach kein Unterschied, da auch הָדָר Bezeichnung der göttlichen Hoheit ist (außer den drei genannten Stellen noch Ps. 29, 4. Hiob 40, 16; vgl. Klagel. 1, 6, wo es von der durch Gottes Anwesenheit bedingten Hoheit Zions steht); aber auffällig ist sowohl die Konstruktion von מִלֵּא mit מִן der füllenden Sache, die sich jedoch auch Ps. 127, 5 und Jer. 51, 34 (wenn hier nicht besser מֵעֲדָנַי zu lesen ist) findet, als auch der Plural, der an dem Plural Ps. 110, 3 keine entsprechende Parallele hat, weshalb vielleicht מֵהֲדָרְךָ zu lesen ist. Oder sollte in dem Plural *ἀρετολογίαι* (s. über dessen Verstümmelung in allen Handschr. außer B Apokr. S. 409, Anm. [d]) noch ein Hinweis darauf enthalten sein, daß der Plural ursprünglich ist? In V. 19[b] bestätigt auch H (mit S), daß in G statt *λαόν* zu lesen ist *ναόν* (vgl. Apokr. S. 409, Anm. [e]). Zum Sinne von V. 19[b] vgl. 1 Kön. 8, 11. 2 Chron. 5, 14; 7, 1 und Hagg. 2, 7. — [t] Obwohl die Redeweise נָתַן עֵדוּת „Zeugnis ablegen" im A. T. nicht vorkommt, so ist doch kein Grund dieselbe zu beargwöhnen, da sie sich an alttest. Vorstellungen (vgl. Jes. 55, 4, welchen Vers der Verf. vielleicht, im Hinblick auf V. 5, auch schon auf das Volk bezogen hat; anderer Art ist Jes. 43, 10. 12) anschließt, und G bestätigt sie. Was S dafür hat, erklärt sich

am einfachsten so, daß dieser עֵדוּת konkret faßte, indem er zugleich dem Worte kollektive Bedeutung beilegte oder auch vielleicht schon das hebr. Textwort als plur. עֵדֹות las, und auf die Bezeugungen Gottes durch die Propheten, „seine Knechte“ (nach der Lesung עֲבָדֶיךָ, welche in dem vorliegenden Texte gewünscht wird), bezog, was ihn dann nötigte, das Zeitwort אקים = „bestätigen“ bezw. „erfüllen“ an Stelle von hebr. תֵּן zu wählen und in V. 20[b], da er אקים nicht nochmals verwenden wollte, die Konstruktion zu ändern: „und eintreten sollen die Prophezeiungen deiner Propheten, die in deinem Namen redeten“. Ebenso würden die Worte למראש מעשיך nicht bloß G, sondern auch S vorgelegen haben, wenn man nach מעשיך in H עבדיך statt עֲבָדֶיךָ lesen darf, was freilich in der sprachlich nächstliegenden Auffassung keinen recht befriedigenden Sinn giebt, sofern „[die Zeugnisse] deiner Werke, gleich denen von Anfang an“, nur etwa bedeuten könnte: gleich deiner Bezeugung durch die Werke der Schöpfung [als Schöpfer] bezeuge dich ihnen jetzt aufs neue durch Aufstellung neuer Bezeugungen in Gestalt von helfenden Wunderthaten [als Gott Israels]. Faßt man dagegen, entsprechend der Bedeutung, die מעשיך bei H hat, auch עבדיך i. S. v. „deine Werke“ = die Israeliten, die du von Anfang an als dein Eigentumsvolk geschaffen hast, und faßt nun dementsprechend, was ja an sich ferner liegt und auch nicht ohne Härte ist, עבדיך als Genetivus objectivus, so ergiebt sich als Sinn des Stichos folgendes: „Erfülle die Bezeugungen an deine Geschöpfe, gleich denen (sc. Bezeugungen), die schon von Anfang an [an sie ergingen].“ Aber bei dieser Fassung kommen wieder die Worte איך דמן דיש nicht recht zu ihrer Geltung, weshalb wir annehmen, daß das איך sekundär ist, und zwar eingefügt, nachdem man עֲבָדֶיךָ „deine Knechte“ las und indem man die Stelle V. 21[b] (= V. 16[b] S) im Auge hatte. Nach Ausscheidung des איך (und bei der Fassung von עבדיך = „deine Werke“) entspricht der Text von S genau dem von H, der dadurch zugleich als ursprünglich erwiesen wird; damit fällt dann auch die Apokr. S. 409, Anm. [f] ausgesprochene Vermutung, daß עֲבָדֶיךָ „deine Knechte“ das Textwort gewesen sei und daß S dies nach syr. Sprachgebrauche i. S. v. „deine

Werke" gefaßt habe. Obwohl nun sowohl G als nach Obigem auch S als Textwort מֵראשׁ vor sich hatten, so fragt es sich doch, ob dies der ursprüngliche Text sein kann; denn die Annahme, daß der Verf. מראש מעשיך als einen Begriffskomplex = „deine anfangszeitlichen Geschöpfe" gefaßt und darum als Ganzes von לְ abhängig gemacht habe, würde doch eine große sprachliche Härte in sich schließen. Eine solche liegt auch dann vor, wenn man מראש מעשיך als Relativsatz (abhängig von einem zu ergänzenden [לַ]אֲשֶׁר) fassen wollte: = „dem, der vom Anfange deiner Geschöpfe herstammt". Die Möglichkeit aber, den Text in H wie sonst so manches Mal so auch hier als abhängig von S anzusehen, welcher Gedanke durch das Verhältnis von S zu H an sich nahegelegt wird, scheitert an der Wortstellung, die wiederum durch G bestätigt wird. Aber alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn man statt מראש einfach ראש „Oberhaupt", was dann vielleicht auch s. v. a. „Erstling" (wie רֵאשִׁית) ist, liest und annimmt, daß das מֵראשׁ sekundär ist, wobei Stellen wie Sir. 34 [31], 28[b] oder auch der Text in G und S eingewirkt haben könnte. Der Sinn ist in jedem Falle der gleiche, daß nämlich das Volk Israel im Anschluß an Ps. 74, 2, wie dies früh in der jüdischen Tradition nachzuweisen ist (s. Gen. rabb. 1, 4), zu den sechs zuerstgeschaffenen Dingen gerechnet wurde. — [u]Auffällig ist auch die Ausdrucksweise דְּבַר בִּשְׁמֶךָ „das in deinem Namen [gesprochene] Wort" (vgl. 34 [31], 31[c]) als Apposition zu dem kollektiven Singular חָזוֹן, welche Verbindung nach Ges.-K. § 130[a] sprachlich möglich ist und sich überdies durch die 1 Sam. 1, 23. 1 Kön. 8, 20 verwendete Phrase וַיָּקֶם יי׳ אֶת־דְּבָרוֹ erklärt. — [v]Wörtlich: „Gieb den Lohn der auf dich Harrenden"; פְּעֻלָּה „Lohn" wie Lev. 19, 13. Ps. 109, 20 und mehrfach bei Deutero-Jesaias, vgl. פֹּעַל (in diesem Sinne) als Objekt zu קִוָּה Hiob 7, 2. — [w]Niphal נֶאֱמַן wie Gen. 42, 20. 1 Kön. 8, 26. 1 Chron. 17, 23. — [x]Aus H, zu dem S samt Ar. stimmt, ergiebt sich nun, daß wirklich in G die von Sin., A und Cod. 155, sowie von L überlieferte Lesart οἰκετῶν „der Knechte" an Stelle des sekundären ἱκετῶν „der Flehenden" zu restituieren ist. Die Variante von H[r], עַבְדְּךָ „deines Knechtes", bietet keinen Sinn, man müßte denn in gezwungener

Weise den personifizierten „Israel“ darunter verstehen; sie erklärt sich dadurch, daß der Schreiber an 1 Kön. 8, 30 (vgl. den gleichen Wortlaut in Dan. 9, 17) dachte. — [y] Der Ausdruck geht zurück auf Ps. 106, 4: בִּרְצוֹן עַמֶּךָ (weshalb H[r] כרצון statt 'בר bietet) = „nach dem Wohlgefallen an deinem Volke“ bezw. „nach der Huld gegen dein Volk“ (d. h. die du deinem Volke verheißen hast); עַמֶּךָ ist also Gen. obj., was Pesch. verkennt, weshalb es dort (und darnach hier in S!) heißt: „entsprechend dem [guten] Willen (d. h. nach 2 Chron. 15, 15: der Herzenshingabe [an Gott] und Glaubensbethätigung) deines Volkes“. Wenn aber G dafür hat: „gemäß dem Segen Aarons über dein Volk“, so könnte dies auf eine Ausdeutung des Sinnes des Urtextes zurückgehen; es wird aber wirkliche Interpolation des Namens *Ἀαρών* vorliegen, und zwar nach bezw. unter Verwandlung des urspr. *εὐδοκίαν* in *εὐλογίαν*. Dabei fällt das Apokr. S. 409, Anm. [k] geäußerte Bedenken dadurch dahin, daß der Siracide den Ausdruck רצון עמך erweitert hat zu רְצוֹנְךָ עַל־עַמֶּךָ. — [z] = וְיֵדְעוּ, wofür H[r] nach Jes. 52, 10 (vgl. Ps. 98, 3) וְיִרְאוּ „und sie sollen sehen“ zu lesen vorschlägt. Den echt alttestamentlichen Ausdruck כל אפסי ארץ paraphrasieren G und S; ersterer durch *πάντες οἱ ἐπὶ γῆς*, letzterer genauer durch „alle auf den Enden der Erde [Wohnenden]“. — [a] Für V. 22[d] hat S: „daß du allein Gott bist in Ewigkeit der Ewigkeiten“, und G: *ὅτι σὺ κύριος* (= „o Herr!“, was aber wahrscheinlich nur späterer Einschub ist) *εἶ ὁ θεὸς τῶν αἰώνων* d. i. „daß du der Gott der Welten bist“ (vgl. *οἱ αἰῶνες* für עוֹלָם Koh. 3, 11, und Hebr. 1, 2; 11, 3. 1 Tim. 1, 17). Dies entspricht aber genau dem Texte von H, der nach Cowley nur lautet: כִּי אַתָּה אֵל עוֹלָם, während Schechter (sonach irrtümlich) die schwer lesbare Stelle nach G zu אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם ergänzte. Betreffs עוֹלָם i. S. v. „Welt“ s. o. zu 3, 18[a].

---

23 (18) Allerlei Speise verspeist die Gurgel[a];
jedoch manche Speisen schmecken besser [als andere].

26 (21) Einen jeden Mann muß die Frau nehmen;
jedoch ist manche Frau schön[er als die andere].

24 [1]) Der Gaumen schmeckt heraus, was man ihm auch auftischt [b],
und das Herz des Verständigen, wenn man ihm Lüge auftischt.

25 Das Herz des Hinterlistigen giebt [Anlaß zu] Betrübnis [c],
doch ein wackerer Mann bringt es in ihm wieder in Ordnung.

23* Ein wildes Tier frißt alles, was es umbringt,
doch bringt es das eine [Tier] lieber als ein anderes um [d].

27 Die schöne Erscheinung [e] der Frau macht das Gesicht strahlend
und wirksamer ist sie als alle [andere] Augenweide.

28 Und wenn ihr (der Frau) nun gar [f] eine sanfte Zunge zu eigen ist,
so ist ihr Mann nicht einer von den [gewöhnlichen] Menschenkindern.

Kap. 36, 23—37, 26. **Von den Unterschieden hinsichtlich der Frauen, der Freunde, der Ratgeber und der Einsichtsvollen.** — [a] = גַּרְגֶּרֶת, (im Mischnischen sich findender) Singular des bibl. גַּרְגְּרוֹת Spr. 1, 9; 3, 3. 22; 6, 21, wo es i. S. v. „Hals" steht, während die eigentliche Bedeutung „Gurgel" (von גָּרַר „hinterschlucken"; s. o. zu 34 [31], 12 und V. 17 [b] H [r]) ist. Ob der Text korrekt ist, erscheint zweifelhaft; man erwartet das Fem. des part. אוֹכֶלֶת, oder es ist nach V. 26 [a] für אוכל zu lesen תּוֹכֵל (als phonetische Schreibung für תֹּאכַל). Ebenso ist im folgenden Stichos לְעֵינַיִם auffällig, da doch kaum das verlockende Aussehen in Gegensatz zu dem guten Geschmacke gestellt werden soll; doch könnte sich der Ausdruck als Entlehnung aus Gen. 3, 6 vgl. 2, 9 erklären. H [r] giebt nach Schechters Text etwa folgenden Sinn: „Allerlei [Speise] wird dem Bauche überliefert; jedoch ist manche Speise wohlschmeckender (wörtl. „an-

1) 36, 24—37, 26 wieder nach dem von G. Margoliouth im Oktoberhefte der Jewish Quaterly Review, 1899 (Vol. XII, Nr. 45), p. 8—11 herausgegebenen British Museum-Texte. Vgl. o. S. 75, Anm.

genehmer“) als die andere.“ Doch bezweifelt Cowley, daß Schechter richtig liest; aber was er selbst entziffert hat, giebt keinen Sinn, und andererseits wird der Text Schechters wenigstens in V. 23^b durch S, dessen Text hier wieder von H^r reproduziert sein wird, bestätigt. In V. 23^a wird nach Cowley, der ein ה vor תסוגר liest, אָכְלָה (wie Gen. 1, 29 f. u. o.) als Subjekt zu תסוגר zu lesen sein. Auffällig ist vor allem in H die Stellung von V. 26, der hier unmittelbar auf V. 23 folgt. Da nämlich von V. 27 an ausführlicher von den Frauen die Rede ist, so gehört der Doppelzeiler allerdings eher unmittelbar vor V. 27, zumal da er sich formell an V. 23* ebenso gut anschließt wie an V. 23. Nun ist aber V. 23* nur eine Dublette von V. 23, und so liegt es nahe anzunehmen, daß der ursprüngliche Wortlaut des Doppelzeilers (= V. 23) zunächst durch die Dublette V. 23* ersetzt worden war und daß dieser urspr. Wortlaut erst später wieder eingefügt wurde, was jedoch (wohl nur aus Versehen) am falschen Orte geschah. Die urspr. Reihenfolge wäre uns also durch G überliefert. Bei dieser Annahme kommen wir auch nicht in Versuchung, anzunehmen, daß V. 23 nach Spr. 9, 17 „auf res venereae sich bezieht“ (so Th. Tyler in Jewish Quaterly Review, XII, S. 562). In S fehlt ein Äquivalent für V. 26, ohne daß man deshalb annehmen dürfte, daß V. 26 nicht ursprünglich wäre; vielmehr ist die Wahl des Ausdrucks in V. 23^a bei S: wörtl. „allerlei Speise nimmt die Seele“, wohl durch die Rücksicht auf den jetzt fehlenden V. 26 bedingt, wo nach H gleichfalls das Zeitwort קִבֵּל verwendet ist. — [b] Wörtlich: „Der Gaumen prüft die Speisen einer Sache (d. h. was ihm auch als zu Speisendes vorgesetzt wird; Konstruktion von דָּבָר wie von פֶּה 16, 22^b; 34 [31], 28^c), und das verständige Herz die Speisen der Lüge.“ Es läge (auch nach S) näher, mit Marg. zu übersetzen: „den Geschmack von etwas“ bezw. „den Geschmack von Lüge“; aber angesichts des biblischen und targumischen Sprachgebrauchs und der sonstigen Verwendung des Wortes bei Sirach (33, 13^b [= 30, 25^a]; 37, 29 und 40, 29^c H und H^r) läßt sich nur annehmen, daß מַטְעַמִּים auch hier in konkretem Sinne gemeint ist. H^r bietet für V. 24: „Der Gaumen prüft die Speisen des Opfermahles,

bezw. des Gastmahls (זֶבַח wie Spr. 17, 1) und die Huld (חֵן, was vielleicht חֵךְ zu lesen ist) des Einsichtigen die geschenkten Speisen“ (זֶבֶד „Geschenk“ wie Gen. 30, 20 und Sir. 40, 29 c H r, wo es auch mit מטעמי verbunden ist), wobei der zweite Stichos etwa könnte bedeuten sollen: der Einsichtige wählt, wenn er jemand beschenken will, die passenden Speisen aus, bezw., wenn מטעמים doch i. S. v. „Geschmäcke“ stehen sollte, etwa: er weiß, welches Geschenk dem Empfänger am meisten Freude macht. Aber beide Varianten sind sicher nur sekundär: זבח ist eingesetzt von jemand, der den Sinn des indefiniten דָּבָר (= „irgend etwas“) nicht verstand, und זבד ist entweder aus כזב oder aus זבח verschrieben, oder der Schreiber hatte מטעמי זבד 40, 29 c H r im Auge, oder er dachte an Stellen wie 4, 2 f. u. a., die davon handeln, daß es bei einem Geschenk neben der richtigen Wahl auch auf die richtige Art des Gebens ankomme. Wenn aber S V. 24 so wiedergiebt: „Der Mund schmeckt den Geschmack der Speise und das Herz der Weisen die Worte der Übelthäter“, so könnte dies dadurch bedingt sein, daß er den Sinn von דָּבָר nicht erfaßte und es deshalb i. S. v. „Worte“ in den zweiten Stichos nahm, im ersten aber nach V. 23 durch „Speise“ ersetzte. So denken wir uns auch die Übersetzung von G bedingt, nur daß dieser den spezielleren bezw. prägnanteren Ausdruck „Wildbret“ für „Speise“ einsetzte, nicht aber nach Ball und G. Marg. durch die Lesung צַיִד, die doch dem דָּבָר gar zu unähnlich wäre, und ebenso wenig nach der an sich sehr ansprechenden Vermutung Schechters durch die Lesung הַבָּר statt דבר, da הַבָּר (entsprechend dem הַשָּׂדֶה [חַיַּת] der Bibel) für sich nur das freie, unbewohnte Land bezeichnet, so daß zur Bezeichnung des Begriffes „Wildbret“ ein vorgesetztes Nomen regens wie חַיַּת (vgl. שׁוֹר הַבָּר „Auerochs, Büffel“ Chull. 80 a, u. a.; s. Levy, NhWB I, 256) nötig wäre, zumal da מַטְעַמִּים wohl ganz allgemein „Speisen“, nicht aber speziell „Fleisch“ bedeutet. — c = עַצֶּבֶת wie Hiob 9, 28. Ps. 16, 4 und sonst; S faßte es i. S. v. עֶצֶב Spr. 10, 22; 14, 23 u. a., also = „anstrengende Arbeit“ und übersetzt darnach: „viel ist seine Mühwaltung“ bezw., wenn das Suffix von צפתה als gen. obj. zu fassen ist: „mit ihm hat man viel Mühe“, was dann den von

G richtig erfaßten Sinn des Ausdrucks frei, aber sinngemäß wiedergiebt. Das Adj. עָקֹב wie Jer. 17, 9; Sir. 6, 20 steht es in anderer Bedeutung. In V. 25[b] hätte G („aber ein vielerfahrener Mann weiß einem solchen heimzuzahlen“, mit zu ergänzendem sächlichem Objekt „es“) nach Schechter לוֹ statt בּוֹ gelesen (vgl. z. B. Ps. 116, 12. Gen. 50, 15); doch ließe sich denken, daß er das בּוֹ im Sinne der Redeweise נָתַן בְּרֹאשׁ פ׳ (Ez. 9, 10; 11, 21 u. s.) gefaßt habe. Aber יְשִׁיבֶנָּה wird hier bedeuten: „wiederherstellen“ (z. B. von einer Stadt Dan. 6, 25 oder von einem Volke Ps. 89, 4. 8. 20 gesagt), d. h. „wieder in Ordnung bringen“ (nicht aber ist mit G. Marg. die Redeweise הֵשִׁיב נֶפֶשׁ zu vergleichen, in welcher הֵשִׁיב eig. i. S. v. „zurückführen“ steht). Freilich hat dann das בּוֹ = „in ihm“ einen recht farblosen und nichtssagenden Sinn; doch ändert sich das auch nicht, wenn man mit Schechter nach Spr. 12, 25[b] (wo sich übrigens auch das Femininsuffix auf לֵב zurückbezieht; hier allerdings wohl wegen des parallelen נֶפֶשׁ) יְשַׂמְּחֶנָּה = „er macht es (das Herz) heiter in ihm“ (dem Hinterlistigen) bezw. „bei sich [selbst]“ lesen wollte. Dagegen hat S nicht יַכִּירֶנָּה „er erkennt es“ statt ישיבנה (so Schechter) gelesen, weil dann das בּוֹ zu streichen wäre, sondern eher [בּוֹ] יִתְבּוֹנֵן „er giebt darauf Acht“ (התבונן mit בְּ wie Hiob 30, 20 und das Maskulinsuffix in neutrischem Sinne). Das Adj. וָתִיק „geschickt“ ist nicht mit Levy, NhW. I, 506, auf griech. εὔθικος zurückzuführen, sondern es ist, wie Fleischer a. a. O. S. 560 gezeigt hat, ein echt semitisches Wort, eig. s. v. a. „fest“, dann = „tüchtig“. Der ganze Doppelzeiler V. 25 paßt übrigens nicht recht in den Zusammenhang und ist zum mindesten durchaus entbehrlich. Aber trotzdem wird man ihn nicht für sekundär ansehen dürfen, zumal da er von allen Zeugen überliefert wird. Denn es entspricht dem Brauche semitischer Schriftsteller, einen Gedanken, wie hier den durch V. 24[b] angeregten, weiter auszuspinnen, auch wenn er mit dem eigentlichen Gedankengange wenig oder gar nichts zu thun hat. — [d] Dieser Doppelzeiler ist eine Dublette zu V. 23, die vielleicht nur dadurch entstanden ist, daß ein Abschreiber statt מַאֲכָל bezw. מכל (ohne א geschrieben) מַכָּה las und darnach den (vielleicht in

seinem Exemplare unleserlichen) ersten Stichos gestaltete. Dabei wird die Vokalisation von מכה als מֻכָּה durch das נְכֵה (= geschlagen", wie Jes. 16, 7; 66, 2, allerdings in anderem Sinne) widerraten. In wortgetreuer Wiedergabe lautet der Doppelzeiler: „Alles Umgebrachte frißt das wilde Tier; nur ist manche Umbringung angenehmer als eine andere." Dabei machen es die Wörter נְכֵה und מֻכָּה, die wohl vom Töten oder Zerreißen durch ein wildes Tier (wie 1 Kön. 20, 36. Jer. 5, 6), nicht aber von Schlachtung durch den Fleischer verstanden werden können, unmöglich, mit Marg. nach Hiob 33, 18. 20 (eher noch würde 38, 29 passen) חַיָּה als Synonymon von נֶפֶשׁ zu fassen, was bedeuten soll: „Der (menschliche) Appetit verspeist allerlei Geschlachtetes." — °תֹּאַר wie 42, 25[b]; 43, 1[a]. 9[a] und vgl. zu 16, 1[a]. Das Textwort ויהליל, das jedenfalls nur aus יַהֲלִיל verschrieben ist, ist am Rande zu יְהַלֵּל korrigiert, welches Piel also im Sinne des von H überlieferten Hiphil steht, das im A. T. (Hiob 41, 10. Jes. 13, 10) s. v. a. „strahlen lassen" bedeutet. S giebt es durch „preist [ihr Angesicht]" wieder, weil er nur an das bibl. הִלֵּל „loben" dachte. Die Annahme Schechters, G habe יַצְהִיל „glänzen machen" (vgl. Ps. 104, 15) statt יהלל gelesen, ist ganz unnötig. — [f]Es ist fraglich, ob man das עַד vor אִם i. S. v. „sogar" fassen darf. Wenn man freilich עַד אִם nach Gen. 24, 19 i. S. v. „bis wenn" fassen müßte, so ergäbe sich ein Sarkasmus; denn es müßte dann gemeint sein, daß die Freude an der Schönheit und Anmut der Frau nur so lange währt, als sie ihre Zunge im Zaume hält. מַרְפֵּא לָשׁוֹן (eig. „Gelassenheit der Zunge", d. i. „sanfte Rede") ist aus Spr. 15, 4 entnommen. In V. 28[a] ist nach H[r] בָּהּ hinter יֵשׁ in den Text zu setzen und in V. 28[b] steht in H אִשָּׁה an Stelle von אִישָׁהּ „ihr Mann", welche Schreibung kaum von einem und demselben herrühren kann; eher denkbar ist, daß ein zweiter durch Hinzufügung des Mappik-Punktes zu falsch vokalisiertem אִשָּׁה „Weib" auf das Richtige hindeuten wollte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

A und Ω.

Von

Lic. th. **W. Riedel.**

Zur Erklärung des *A* und *Ω*, dieses schönen Monogramms für den, der da ist und der da war und der da kommt, ist schon von Schöttgen auf den Gebrauch von את in der rabbinischen Litteratur hingewiesen worden [1]; und mag dieser Gebrauch in den talmudischen Schriften auch durch das Neue Testament beeinflußt sein, so hat die Symbolisierung dessen, welcher den Inhalt der Zeiten bildet, durch das erste und letzte Zeichen des Alphabets ihren Ursprung doch natürlich in dem Geiste, der schon früh in den Buchstaben ein Mittel sah, Rätsel zu bilden und zu ergründen, und an Atbasch und ähnlichen Buchstabenspielen sein Gefallen fand. Außer dieser allgemeinen Erwägung giebt es aber, wie ich gefunden zu haben glaube, ein bestimmtes Anzeichen dafür, daß das *A* und *Ω* ursprünglich als א und ת konzipiert worden ist. Wenn man die Erklärung des Monogramms Apoc. 1, 8: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* überdenkt, so muß man auffällig

1) Vgl. Christiani Schoettgenii horae hebraicae et talmudicae, tom. I, p. 1086 sq.

finden, warum das Futurum nicht dem vorhergehenden *ὁ ὤν* und *ὁ ἦν* entsprechend durch *ὁ ἐσόμενος* ausgedrückt wird. Der Grund dafür fällt aber sofort in die Augen, wenn man die Übersetzung unserer Stelle in der Peschita ansieht, wo sie lautet: אנא איתי א אף ת : אמר מריא אלהא : הו דאיתוהי והו דאיתוהי הוא והו דאתא :. Das Partizipium אתא *ἐρχόμενος* enthält nur die beiden Konsonanten א und ת, und auch in den beiden anderen Bestimmungen, איתוהי und איתוהי הוא, sind diese zwei Buchstaben die wesentlichsten der Wörter. Das Wort אתא erinnert aber weiter an das bekannte Symbolum מרן אתא (1 Cor. 16, 22. Didache X, 6), mag man dieses nun mit Älteren als „Unser Herr kommt“ [1]) oder mit Bickell [2]) und Dalman [3]) als „Unser Herr, komm!“ oder mit Klostermann [4]) als „Unser Herr ist das Zeichen“ deuten. In jedem Falle legt dieses Wort מרן אתא, wenn man es geschrieben sieht, den Gedanken: Unser Herr ist das א und ת, der Anfang und das Ende, der Inhalt der ganzen Geschichte, nahe. Daher glaube ich, daß der Vers Apoc. 1, 8 ursprünglich aramäisch zwar nicht geschrieben, aber jedenfalls gedacht worden ist, daß also das *A* und *Ω* erst die Übersetzung eines ursprünglichen א und ת in das Griechische ist.

---

1) Kautzsch, Gramm. des Biblisch-Aramäischen, S. 12; vgl. jedoch auch die Nachträge S. 174, wo die Fassung „Unser Herr ist gekommen“ bevorzugt wird. [Jetzt würde der Verf. unbedingt der Erklärung „marána tha, unser Herr, komm!“ beipflichten. Die Red.]

2) Ztschr. f. kathol. Theol. VIII, 403.

3) Gramm. des jüdisch-palästinischen Aramäisch, S. 120, 297.

4) Probleme ꝛc., S. 220—246.

2.

Paulus Crocius 1551—1607.

Mitteilung von

Archivar a. D. F. W. E. Roth-Wiesbaden.

Matthias Crocius, Prediger zu Zwickau, geboren um 1480, gestorben 21. Juli 1557, hatte aus der Ehe mit Katherine Heinrich (geboren 1511, gestorben 22. April 1579, alt 68 Jahre) einen Sohn Paulus Crocius, geboren zu Zwickau 27. Juli 1551 [1]). Am 2. Februar 1576 wurden zu Heidelberg immatrikuliert Ludwig Wilhelm, Johann, Georg und Philipp, Gebrüder Grafen zu Nassau-Catzenellenbogen, Vianden und Diez, Joachim Freiherr von Büren, Otto von Grünrode Edler, deren Hofmeister, M. Johannes Müller aus Marburg und M. Paulus Crocius aus Zwickau, deren Lehrer, Johann Nobisius aus Herborn und drei Andere als deren Diener [2]). Crocius bekleidete demnach 1576 eine Hauslehrerstelle bei den Grafen von Nassau-Dillenburg. Wo er studiert hatte, ließ sich nicht nachweisen. Auch bei andern Grafen und Edlen soll er eine ähnliche Stellung bekleidet haben [3]). Daß er aber am 27. August 1571 zu Basel Doktor der Theologie geworden, ist eine Verwechslung mit dem Jahr 1582 [4]),

---

1) Serapeum ed. Naumann XXVI, S. 197. Katherine Heinrich war die Tochter des Zwickauer Bürgers Paul Heinrich.

2) Toepke, Heidelberger Matrikel II, S. 75.

3) Strieder, Grundlage einer hess. Gel. Gesch. unter Crocius.

4) Die Allg. d. Biogr. hat VI, S. 602 die Zahl 1571, Strieder richtig 1582, ebenso die Prot. R.-Enc. [3], 4, 332. In der Grafschaft Witgenstein ward unter dem Oberhofmeister Grafen Ludwigs 1574 die reformierte Religionsübung eingeführt. Crocius hatte hieran keinen Anteil. Er befand sich aber bereits 1586 in einflußreicher Stellung zu Laasphe. Als am 13. Juli 1586 die Generalsynode für die Gebietsteile des Grafen Johann von Nassau, Ludwigs von Witgenstein, Conrads von Solms und Hermanns von Wied in Nassau gehalten ward, waren aus der Grafschaft Witgenstein D. Paul Crocius mit Johann Wickrad anwesend. Steubing, Kirchengeschichte, S. 384 (mit der falschen Jahreszahl 1686).

denn 1576 bei seiner Immatrikulation zu Heidelberg heißt er nur Magister. Er ward vor 1586 erster Prediger und Inspektor zu Laasphe im Witgensteinschen, denn dort ward ihm am 29. März 1586 sein ältester Sohn Ludwig geboren. Diese Stellung bekleidete Crocius noch 1606. Nicht allein ward ihm dort am 27. Juli 1590 sein später bedeutend gewordener Sohn Johann geboren, sondern das Vorwort des „Martyrbuchs" schließt zu Laasphe 1606 ab.

Als Landgraf Wilhelm IV. von Hessen starb, folgte demselben 1592 dessen Sohn Moritz I. in der Regierung nach. Derselbe neigte sich der reformierten Glaubensrichtung zu und berief, als er zu Langenschwalbach diese Konfession einführte, den Crocius dahin als Pfarrer [1]). Unter Moritz I. wuchs der Ruf Schwalbachs als Kurort sehr [2]). Er hatte dort ein Schloß, das jetzige Schwalbacher Amthaus, erbaut [3]). Moritz war Freund der Gelehrten und fühlte sich auch dadurch zu Crocius hingezogen [4]). Für die kleine reformierte Gemeinde Schwalbachs erbaute er eine Kapelle [5]), nachdem von 1528 bis 1607 zu Schwalbach wie in der Niedergrafschaft Catzenellenbogen überhaupt nur Lutheraner gewohnt hatten [6]). Wir gehen nicht fehl, wenn wir dem Crocius großen Einfluß bei dieser Wandlung des Religionsbekenntnisses Schwalbachs und einen großen Teil des Aufschwungs zuschreiben. Frühestens 1606 auf 1607 nach Schwalbach berufen, kann des Crocius' Wirken dort nur kurz gewesen sein, denn er starb daselbst

1) Genth, Kulturgesch. von Schwalbach, S. 7—8. Genth kennt übrigens S. 150—151 in seinem Verzeichnis der reformierten Pfarrer Schwalbachs den Crocius keineswegs.

2) Genth, S. 25.

3) Genth, S. 25.

4) Crocius widmete dem Landgrafen Moriz sein Martyrbuch, was auf längeren Verkehr mit demselben deutet, der dann zur Berufung nach Schwalbach führte.

5) Genth, S. 26. Als seit 1626 die Reformierten zu Schwalbach vom Landgrafen Georg II. von Hessen-Darmstadt verfolgt wurden, ward diese Kapelle geschlossen und in ein Privathaus verwandelt. Genth, S. 26 und 138.

6) Ihre Pfarrer waren 1594 Johann Streidt und dann Johann Wenderoth von Homburg, beide Lutheraner. Nassauer Annalen XVII, S. 83.

am 4. September 1607 [1]) zwischen drei und vier Uhr nachmittags, alt 56 Jahre [2]), und ward in der jetzigen protestantischen Schwalbacher Kirche beigesetzt. An der Südwand derselben fand ich eine roh gearbeitete, vom Steinfraß übel mitgenommene Sandsteinplatte in Miltenberger Stein, mit der Inschrift: Paulus Crocius theol. doctor. Hic Pauli Crocii doctoris et hierophantae Langenswalbacensis moliter ossa cubant, spiritus at caeli patriam spe plenus ad nunc. ubi cum sanctis . . . [3]).

Des Crocius Gattin war Sarah Rodich, geboren zu Köln am 13. Juni 1563 als Tochter des Martin Rodichius, Kölner Bergverwalters, und der Lucia Rodich. Sarah starb auf der Reise zu ihrem Sohn Johann zu Kirchhain unweit Kassel am 21. Januar 1643 und ward in dem Dom zu Kassel von ihrem Sohn begraben [4]). Von des Crocius Söhnen ward der Älteste Ludwig, geboren 29. März 1586, Pastor zu Bremen, Johann, geboren 27. Juli 1590, Doktor der Theologie zu Marburg am 18. November 1613. Er ist als Verfasser verschiedener Schriften bekannt [5]). Paul Crocius ist vorteilhaft bekannt durch eine Übersetzung des Martyrbuchs aus dem Französischen. Davon beschreibe ich hier die beiden ersten Ausgaben:

Groß Martyrbuch vnd Kirchen-Historien | darinnen herrliche vnd in Gottes Wort gegründte glaubens bekandnussen | Gespräch vnd Disputationen | wieder die ketzer vnd feinde der göttlichen warheit | sambt andern denckwürdigen reden vnd thaten vieler heyligen Märtyrer beschriben werden | welche nach den Zeiten der Aposteln | biß aufs jahr Christi MDXCVII. hin vnd wieder in Teutschland | Franckreich | Engelland | Schottland | Flandern | Braband | Italien | Hispanien | Portugal vnd America, ꝛc. vmb

1) Andere geben den 5. September 1607 als Todestag an. Allg. d. Biogr IV, S. 602.

2) Serapeum XXVI, S. 197 (4. September).

3) Roth, Geschichtsquellen aus Nassau I, 4, S. 220.

4) Serapeum XXVI, S. 196.

5) Serapeum, S. 196. Strieder II, S. 397. Über Johann vgl.: Johannes Crocius, ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirche und Theologie im 17. Jahrhundert. Von Claus. Kassel. 1858. Octavo.

der Euangelischen warheit willen jämmerlich verfolget | gemartert vnd endlich auf allerley weiß hingerichtet worden. Anfänglich in Frantzösischer spraach beschrieben | vnd in zwölf bücher abgetheylt: Jetzund aber auf gottseliger vnd eyfferiger hohes vnd nieders stands personen begehren | trewlich vbergesetzt vnd in Teutsche spraache gebracht | Durch D. Paulum Crocium Cycnaeum, Dienern am Wort Gottes zu Lasphe, in der Graveschaft Witgenstein. Allen frommen Christen, in diesen letzten, gefährlichen vnd betrübten zeiten nutz | vnd tröstlich zu lesen. Sampt zweyen Registern | deren eyns die Namen der Märtyrer vermeldet: Das ander | die fürnembsten puncten Christlicher Religion | so hierin erklärt werden | anzeygt. | Getruckt zu Hanaw | durch Guilielmum Antonium. Im Jhar MDCVI.

Folio, 1721 Seiten und Register von $4^1/_8$ Seiten, hierauf ein Schlußblatt, auf dessen Vorderseite: Gedruckt zu Hanaw, durch | Wilhelmum Antonium, im Jahr | MD. CVI. | Erste Auflage der Schrift. Ein Exemplar bewahrt die fürstliche Stolberg'sche Bibliothek zu Wernigerode, woher mir obige Beschreibung brieflich zukam.

Die zweite Auflage hat den Titel:

Groß Martyrbuch | vnd Kirchen-Historien, darinnen | herrliche vnd in Gottes Wort gegründte glau- | bensbekanntnussen, Gespräch vnd Disputationen, wieder | die ketzer vnd feinde der göttlichen warheit, sambt andern denck- | würdigen reden vnd thaten vieler heyligen Märtyrer beschrieben wer- | den, welche nach den zeiten der Aposteln, biß auffs jahr Christi MDXCVII. hin vnd | wieder in Teutschland, Franckreich, Engelland, Schottland, Flandern, Braband, | Italien, Hispanien, Portugal vnd America, ꝛc. vmb der Evangelischen | warheit willen jämmerlich verfolget, gemartert vnd endlich auff | allerley weiß hingerichtet worden. | Anfänglich in Frantzösischer spraach beschrie- | ben, vnd in zwölff Bücher abgetheylet: Nunmehr aber auff | gottseliger vnd eyfferiger hohes vnd nieders standspersonen | begehren, trewlich vbergesetzt vnd in Teut- | sche spraache gebracht. | Durch | D. Paulum Crocium Cycnaeum, Dienern am Wort | Gottes zu Lasphe, in der Graveschafft Witgenstein. | Allen frommen Christen, in diesen letzten, ge-

fährlichen | vnd betrübten zeiten nutz, vnd tröstlich zu lesen. | Sampt zweyen Registern, deren eins die Na- | men der Märtyrer vermeldet: Das ander, die für- | nembsten puncten Christlicher Religion, so hierin er- | klärt werden, anzeygt. | Jetzo auffs new vbersehen, geändert vnd verbessert. | Gedruckt zu Hanaw, durch Petrum Antonium. | Im Jahr MDCXVII. | Die Zeilen 1, 2, 12, 13, 18, 22, 23 und 27 Rotdruck. Mit Titeleinfassung offenbar nach Jost Amann. Die Titelrückseite leer. Blatt 2 mit Signatur):(II Vorderseite: Dem Durchleuchtigen, Hochgebornen Fürsten vnd Herrn, Herrn Mauritio, Landtgraven zu Hessen, Graven zu Catzenelnbogen, Dietz, Ziegenhayn vnd Nidda, ꝛc. Meinem gnädigen Fürsten vnd Herrn: Wie dann auch seiner Fürstlichen Gnaden hertzlieben Ehegemahlin, Der Durchleuchtigen Hochgebornen Fürstin vnnd Frawen, Frawen Juliana, Gebornen Grävin zu Nassaw Catzenelnbogen, ꝛc. Landtgrävin zu Hessen, Grävin zu Catzenelnbogen, Dietz, Ziegenhayn vnd Nidda, ꝛc. meiner gnädigen Fürstin."

Blatt 2 Vorderseite dieser Widmung befindet sich die historisch belangreiche Stelle: „Und dieweil mich Gott nach seinem wolgefallen zum Lehrer vnd Diener seiner Gemeyn beruffen hat, so hab ich auch mein Pfündlein, das ich in Frantzösischer spraach vom Herrn empfangen, nicht vergraben, sondern ihm zu Ehren vnd seiner Kirchen zum besten anwenden wollen, sonderlich dieweil bald in Anfang meines ministerii etliche gottselige eyfferige hohes vnd nieders stands Personen mich zu solcher Arbeit, als die sie zu Gottes lob, außbreitung deß Reichs Christi vnd fortpflantzung göttlicher Warheit dienlich erachtet, so mündlich so schrifftlich ermahnet. Welchen zu gehorsamen vnd zu willfahren ich mich schuldig erkant. Darnach, dieweil sich die sachen in Teutschland an vielen orten also ansehen lassen, als wenn man die reine Evangelische Lehr zu grund vertilgen, vnd also eine allgemeine Verfolgung wieder die Göttliche warheit vnd bekenner derselben anstellen vnd ins werck richten wolte. Darumb von nöhten seyn wil, daß neben fleißigem lesen, anhörung vnd betrachtung der heyligen schrifft auch die Kirchenhistorien von den alten vnd newen Märtyrern auffgeschlagen, gelesen vnd erwogen werden:

Damit man auß denselben die rechte Praxin vnd vbung der heyligen Schrifft lerne vnd erfahre, wie Gott seine Kinder, die er zum ewigen leben versehen, verordnet hat, daß sie dem Ebenbild seines Sohns gleichförmig werden. Vnd demnach sich selbst verleugnen, das creutz täglich auff sich nehmen vnd jm nachfolgen, vnd also durch viel trübsal in das Reich Gottes eingehen müssen. Vnd wie er in den schwachen seine Krafft erzeyget, den Glauben, die Gedult, Gehorsam, wahre Anruffung vnd Dancksagung in ihnen erweckt vnd bewehret, vnd sie endlich wunderbarlich vnd wieder aller gottlosen Tyrannen Zuversicht mit Ehren errettet vnd zu sich versamlet. Wie dann solches hin vnd wieder in diesem gantzen Martyrbuch an vnterschiedenen orten nach der länge beschrieben vnd weitläufftig außgeführet wird."

Blatt 4 Rückseite fährt Crocius, nachdem er zur Verbreitung des christlichen Glaubens Bau und Einrichtung von Kirchen und Schulen warm empfohlen, fort: „Darnach dieweil die wolgeborne Grävin vnd Fraw, Fraw Magdalena geborne Grävin zu Waldeck weiland Grävin vnd Fraw zu Nassaw Catzenelnbogen, ꝛc. E. E. F. F. G. G. respective Fraw schwiegermutter vnd Fraw Mutter, wolseliger gedächtnuß vor sechtzehen jahren auß Christlichem Eyver zu dieser Verdolmetschung neben andern anlaß gegeben, Auch offtmals durch Ehrn Matthiam Phaenium (Damals lehrern der Gemeyn Gottes zu Dillenburg) erinnern vnnd anmahnen lassen, daß diß Buch vmb Gottes ehren vnd der Kirchen Christi erbawung willen in Teutsche Spraach vnd offenen truck kommen möchte. Wie dann die ersten zehen Bücher vor dreyzehen jahren auf solche Christliche anmahnung fertig gemacht vnd außgangen weren, wo nicht besondere verhinderungen damals fürgefallen, vnnd ein auffhalt gemacht hetten. Vnd endlich daß ich meine danckbarkeit hiemit offentlich hab wollen bezeugen, Dieweil E. E. F. F. G. G. zu beförderung dieses wercks gnedige vertröstung gethan vnd befohlen, daß ein ansehnliche zahl Exemplarien fur dero Kirchen im Fürstenthumb Hessen sollen gekaufft vnd außgetheylet werden, Vnnd dann meinen eltern Sohn nicht geringe gnad vnnd wolthaten seine Studia zu continuiren in der vniversitet Marpurg wiederfahren."

Datum Lasphe am vier vnd zwantzigsten Januarii im Jahr der gnadenreichen Geburt Jesu Christi 1606. E. E. F. F. G. G. Vnderthäniger Paulus Crocius Diener am Wort Gottes zu Lasphe in der Graveschafft Witgenstein."

Folio, 18 n. gez. Blätter, deren letztes leer + 1606 Seiten + 4 n. gez. Blätter + 1 leeres Blatt.

Ich benutzte das Exemplar der Berliner Königl. Bibliothek, ein anderes befindet sich zu Wernigerode.

Eine dritte und letzte Auflage erschien zu Bremen 1682 mit einem Kupferstich- und dem Druck-Titel: Das Große Martyr Buch und Kirchen-Historien ꝛc. Bremen 1682 — Dem Landgrafen Carl zu Hessen und Marie Amalien zu Hessen vom Verleger Herman Brauer Buchdrucker zu Bremen gewidmet: Bremen 1 September 1682. Abgedruckt ist ein Epitaphium auf Crocius verfaßt von Johann Harmes Rath der Stadt Bremen, der 1678 die Kur zu Schwalbach gebraucht und des Crocius Grabstein kennen gelernt hatte. Darunter steht vom gleichen Verfasser eine Grabinschrift auf Crocius, worin dessen Frau Sarah und die Kinder Ludwig, Anna Elisabeth und Johann genannt werden. Ein Exemplar dieser Folioausgabe besitzt die Mainzer Stadtbibliothek [1]).

Auf des Crocius Quellen zum Martyrbuch zurückkommend, sagt derselbe in der Ausgabe 1617 im Kapitel: „Vom nutz vnd glaubwürdigkeit dieser Historien", Quelle seiner Arbeit seien die Briefe der Martyrer, mündliche Berichte Solcher, die deren gerichtlicher Verurteilung beigewohnt, Gerichtsprotokolle und Aussagen wahrhafter Zeugen gewesen. Außerdem scheint Crocius das Buch: Inquisitio hispanica. Schrecklicher Prozeß vnd erbermliche Exempel, wie man in Hispanien vnd anderswo mit den armen Christen vmbgehet, vnd vmb der Warheit willen Martert vnd Tödtet, Aus dem Latein Verdeutscht durch Wolffgangum Kauffman. Anno M.D.LXIX., Quarto, Ausgabe des bekannten Cyriacus Spangenberg, für manche Angaben benützt zu haben. Das Buch beginnt mit den Christenverfolgungen unter den Römern,

---

1) Strieder II, S. 392, kannte nur die Ausgaben 1617 und 1682.

behandelt die Verfolgungen unter den Türken und Päpsten, das zweite Buch bespricht die Verfolgungen von Wiclef an bis 1534, Buch III von 1534 bis 1546, Buch IV von 1546 bis 1553, Buch V von König Eduard VI. von England. Buch VI handelt über fünf Martyrer von Genf, zu Chambray verbrannt, Buch VII über vier zu Isle in Flandern hingerichtete Personen, Buch VIII über verschiedene Martyrer, Buch IX und X über gleichen Gegenstand, besonders französische Personen, Buch XI über Denkwürdigkeiten in der Kirche Gottes als Anhang zur Martyrergeschichte, Buch XII vom Zustand der Kirche Gottes in verschiedenen Quellen. Als Geschichtsquelle kann das Werk keineswegs gelten, da es einseitig parteiisch geschrieben und überhaupt nicht quellenmäßiger Anlage ist, es sichert aber als historische Encyklopädie dem Verfasser einen achtbaren Namen in der Kirchengeschichte zu als Versuch, dem behandelten Gegenstand vielseitig gerecht zu werden.

Rezensionen.

1.

Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von **Adolf Harnack.** Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 1900. Zweite berichtigte Auflage (6. bis 10. Tausend). IV und 190 S. Preis: 3,20 M., geb. 4,20 M.

Ganz ähnliche Umstände, wie sie einst C. J. Nitzsch im Jahre 1858 zur Herausgabe seiner akademischen Vorträge über die christliche Glaubenslehre [1]) veranlaßten, haben jüngst A. Harnack zur Veröffentlichung seiner Vorlesungen über das Wesen des Christentums bewogen: ein fleißiger Zuhörer überraschte ihn am Schluß mit der Umschrift der nachstenographierten freien Vorträge und ermöglichte so ihre Drucklegung in der ursprünglichen Gestalt. Nur geringe, meist stilistische Aenderungen hat der Autor für den Druck vorgenommen (in der 2. Aufl. S. 68 noch eine sachliche Korrektur, betreffend die Auffassung Sohms vom Recht in ihrem Verhältnis zu Tolstoi); sogar die zufällige, durch das Zeitmaß der akademischen Stunde bedingte Teilung in sechzehn Kapitel ist beibehalten. Das hat seinen eigentümlichen Reiz, über den gedruckten Worten liegt ein Hauch von der Frische und Ursprünglichkeit der freien Rede; der Leser wird zum Hörer, er fühlt sich lebhaft in die Gemeinschaft derer versetzt, die einem Meister der Geschichtsforschung mit Spannung

---

1) Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre für Studierende aller Fakultäten im Sommerhalbjahr 1857 bei der Universität Berlin gehalten von Dr. C. J. Nitzsch, nach Durchsicht der Nachschrift mit Genehmigung des Verfassers herausgegeben von E. Walther, Stud. d. Theol. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben. 1858.

lauschen, wie er auf Grund seiner umfassenden Forschungen den gewaltigen Stoff, das ursprüngliche Evangelium und seinen Gang durch die Geschichte, in gehaltvoller Kürze mit einem wahrhaft königlichen Reichtum von Gedanken und Urteilen zur Darstellung bringt.

Überschauen wir ganz kurz den Inhalt. Zunächst wird einleitend (S. 1—12) das Thema näher bestimmt und abgegrenzt. Um die rein geschichtliche Frage: was ist christliche Religion? soll es sich handeln und lediglich in historischem Sinne soll sie beantwortet werden; ausgeschlossen bleibt die apologetische und die religionsphilosophische Betrachtung. Der Stoff ist hauptsächlich das Bild Jesu Christi und sein Evangelium; hinzunehmen muß man aber seine Wirkungen auf die erste Generation der Jünger, ferner auch alle späteren Hervorbringungen seines Geistes in der Geschichte des Christentums. Dadurch wird dem Historiker seine wichtigste Arbeit erleichtert, das Wesentliche in der Erscheinung zu fassen, Kern und Schale zu unterscheiden. Aber schon die Sache selbst giebt den Maßstab dafür an die Hand. Denn das Evangelium steht über allen zeitgeschichtlichen Spannungen, ist leicht erkennbar für jeden, der nur einen frischen Blick für das wahrhaft Große besitzt; schon der Stifter hat den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt, ins Auge gefaßt.

In der ersten Hälfte der Vorlesungen wird das Evangelium als die Verkündigung Jesu nach ihren Grundzügen (S. 13—50) und Hauptbeziehungen im einzelnen (S. 50—95) dargelegt. Zuerst Einleitendes und Geschichtliches (S. 13—32). Als Quellen kommen eigentlich nur die drei ersten Evangelien in Betracht, das vierte so gut wie gar nicht. Jene enthalten primäre Überlieferung, freilich mit mancherlei Trübungen, z. B. Steigerungen des wunderbaren Elements. Doch hat die Geschichtswissenschaft im letzten Menschenalter gelernt, auch Wunderberichte als Geschichtsquellen zu verwerten. (Excurs über die Wunder S. 16—19). Zu einer Biographie reichen die Evangelien nicht aus, aber zu einer Art Charakterbild, denn sie berichten drei entscheidende Punkte: die Predigt Jesu, den Ausgang seines Lebens im Dienst seines Berufs und den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht hat. Aus dem Schweigen über die ersten 30 Jahre und über anderes lernen wir, daß Jesus nicht durch die Schulen der Rabbinen gegangen, weder von den Essenern noch vom Griechentum beeinflußt worden ist, und daß er keine gewaltigen Krisen durchgemacht hat. — Nach einer Charakteristik seiner Predigtweise wird dann die Bußpredigt des Vorläufers Johannes analysiert; drei eng verbundene Fragen werden hierbei erwogen: Warum steht neben der Bußpredigt, die auf das Moralische als das Entscheidende dringt, noch der dramatisch-eschatologische Apparat der Rede? Ist die Buß- und Gerichtspredigt als Reflex oder Produkt der damaligen politisch-sozialen Zustände erklärlich? Was war Neues an dieser religiösen Bewegung, die sich an Johannes' und Jesu

Auftreten knüpfte? In Bezug auf beide wird behauptet, daß das von ihnen verkündete Heilmittel aus dem Ewigen geschöpft und kein Produkt der Zeitverhältnisse war. Nach dem Neuen aber solle man nicht fragen, vielmehr erwägen, daß ihre Verkündigung rein und ernst, und daß sie kraftvoll war.

Die frohe Botschaft Jesu (Luk. 4, 18 ff. Matth. 11, 28 f.), des Johannes Bußpredigt überschreitend, ward zum kritischen Zeichen, Gottesmenschen schuf erst Er. Die Grundzüge seines Evangeliums kommen in folgenden drei Kreisen, deren jeder das Ganze enthält, zum erschöpfenden Ausdruck: 1) Das Reich Gottes und sein Kommen (S. 34—40), 2) Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele (S. 40—45), 3) die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe (S. 45—50). Zu 1. wird betont, daß der alttestamentlich gefärbten Ankündigung des Gerichtstages die Vorstellung eines jetzt beginnenden innerlichen Kommens des Reiches übergeordnet ist, namentlich in den Gleichnissen. Als zwischen diesen Polen liegend werden dann zwei wichtige Aussagen Jesu näher besprochen: seine Erklärung, er sei gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören (mit einem Exkurs über die Dämonengeschichten), und seine Antwort auf die Zweifelsfrage des Johannes Matth. 11, 4 f. Der volle Uebergang zum Begriff des Reiches als der innerlich wirkenden Geistesmacht soll erst darin zu finden sein, daß Jesus die Sünden vergiebt und das Verlorne selig macht. — Zu 2. wird das Wesen der Gotteskindschaft erläutert durch Auslegung des Vaterunser und der drei Sprüche Luk. 10, 20 (Freuet euch, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind), Matth. 10, 29 f. (Nun sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählt), Matth. 16, 26 (Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne u. s. w.). In dieser höchsten Wertschätzung der Seele ist eine Umwertung aller Werte im Sinne von Matth. 16, 25; Joh. 12, 25 gegeben; die Paradoxie aller Religion kommt so zu vollem Ausdruck; das Evangelium ist keine positive Religion wie die anderen, sondern die Religion selbst. — Zu 3. werden folgende vier Jesu eigentümliche ethische Gedanken ausgehoben: er löst die Verbindung der Ethik mit dem äußeren Kultus (vgl. z. B. Matth. 15, 4 ff.); er geht überall auf die Gesinnung zurück; er führt alles Sittliche auf ein Motiv, die dienende Liebe, zurück; Moral und Religion bindet er zusammen durch den Gedanken der in der Demut lebendigen Gottesliebe, besonders in den Seligpreisungen. Indem er die Uebung der Barmherzigkeit nach Gottes Vorbild als die eigentliche Bethätigung der Religion erkannt hat (vgl. Matth. 25, 40; Luk. 6, 36), wird die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit unterworfen: ein ungeheurer Fortschritt in der Geschichte der Religion!

Die Hauptbeziehungen des Evangeliums im einzelnen

(S. 50—95) werden in sechs Problemen, deren vier erste eng zusammenhängen, behandelt.

Erstens. Das Evangelium und die Welt oder die Frage der Askese (S. 50—56). Nach kurzer Skizzierung der Ansichten der katholischen Kirche, Schopenhauers und Tolstois wird die Behauptung von einem grundsätzlich weltverneinenden Charakter des Evangeliums durch Hinweis auf die Art des Auftretens Jesu (vergl. Matth. 11, 19), die Lebensführung seiner Jünger und das oben dargelegte Gefüge seiner Grundgedanken widerlegt, aber eine Askese im evangelischen Sinne in der Selbstverleugnung gegenüber den drei Feinden Mammon, Sorge und Selbstsucht zusammen mit der dienenden Liebe aufgezeigt.

Zweitens. Das Evangelium und die Armut oder die soziale Frage (S. 56—65). Die entgegengesetzten Anschauungen, das Evangelium sei hauptsächlich eine soziale Botschaft, und umgekehrt, es habe mit wirtschaftlichen Dingen gar nichts zu thun, werden charakterisiert; mit Bezugnahme auf die damaligen sozialen Verhältnisse wird festgestellt, daß Jesus 1) den Reichtum als schwere Seelengefahr betrachtet, 2) die Armut und Not, mehr noch die Sünde, bekämpft, Besitzlosigkeit aber nur von den Dienern des Wortes gefordert, 3) kein soziales Programm aufgestellt, aber 4) durch Verkündigung der Nächstenliebe und Brüderlichkeit zu Gunsten der Armen eine soziale Botschaft voll erschütternder Kraft gebracht hat.

Drittens. Das Evangelium und das Recht oder die Frage nach den irdischen Ordnungen (S. 66—74). Darin zwei Hauptfragen: nach dem Verhältnis zur Obrigkeit und zu den Rechtsordnungen überhaupt. Die erste ist einfach. Jesus hatte kein politisches Programm, auch als Messias nicht; gegen die unberufene Obrigkeit, die politische Kirche, von erquickender Pietätslosigkeit, hat er das Recht der wirklichen Obrigkeit anerkannt; neben Matth. 22, 21 ist hier besonders der Spruch Marc. 10, 42 ff. zu beachten. Verwickelter ist die zweite Frage. Zwei sich gegenüberstehende Anschauungen: das Evangelium schließe das Recht aus (Tolstoi, mit dem sich Sohm berührt), und die andere: es schütze die Rechtsverhältnisse, werden beurteilt, dann die bekannten Sprüche Matth. 5, 39 f. ausgelegt und abgegrenzt. In Bezug auf die sozialen Kämpfe der Gegenwart wird davor gewarnt, vom Evangelium, das über den Fragen der irdischen Entwicklungen liegt, direkte Hilfe zu erwarten.

Viertens. Das Evangelium und die Arbeit oder die Frage der Kultur (S. 74—78). Von einem fundamentalen Mangel im Evangelium, weil es keine Fühlung mit dem Kulturfortschritt habe, darf nicht die Rede sein; denn 1) durch ein Eingehen auf solche Bestrebungen wäre es mit einer bestimmten Kulturepoche verstrickt worden;

2) Arbeit und Kultur können überhaupt die Seele nicht mit wahrer Befriedigung erfüllen; 3) statt von kümmerlichem Kulturfortschritt redet Jesus vielmehr von dem wirklichen Arbeiten und Fortschreiten der Menschheit in Kraft der neuen Gotteserkenntnis zu dem Reich der Liebe und Gerechtigkeit hin.

Fünftens. Das Evangelium und der Gottessohn oder die Frage der Christologie (S. 79—92). Ein ganz neues Problem, durch die Last seiner Geschichte schwer bedrückt, doch nicht unlösbar. Für die richtige Umschreibung des Selbstzeugnisses Jesu werden zwei Grenzlinien gezogen: 1) er wollte keinen andern Glauben an seine Person, als der im Halten seiner Gebote beschlossen liegt; 2) dies empfindende, betende, ringende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit andern Menschen zusammenschließt. Der Kern des Selbstzeugnisses ist in den beiden Namen Sohn Gottes und Messias gegeben. Die Gotteserkenntnis ist die Sphäre der Gottessohnschaft; doch hatte er das Bewußtsein von der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses und von dem Beruf, allen andern die Gotteserkenntnis und Kindschaft durch Wort und That mitzuteilen. Die fremdartigere Messiasidee (von deren Entwicklung S. 83—88 ausführlich gehandelt wird) hat Jesus thatsächlich auf sich angewendet, aber auch ihren Inhalt gesprengt; sie ist das Mittel gewesen, ihn auf den Thron der Geschichte zunächst für die Gläubigen seines Volkes zu setzen. Bei der innigen Verbindung, die in ihr zwischen Botschaft und Person gegeben ist, fragt es sich, ob Jesu Person selbst eine Stellung in seinem Evangelium einnimmt? Der in seiner Predigt vorliegende Thatbestand bezeugt: 1) nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört hinein; aber 2) er ist — vollends durch sein mit dem Tode gekröntes Leben — der Weg zum Vater und auch der Richter; als die persönliche Verwirklichung und Kraft des Evangeliums wird er noch immer empfunden.

Sechstens. Das Evangelium und die Lehre oder die Frage nach dem Bekenntnis (S. 92—95). Aus dem Wesen des Evangeliums als einer praktischen sittlich-religiösen Verkündigung folgt, daß Bekennen hier nur bedeutet: im Glauben an Gott Seinen Willen erfüllen. Eine Christologie aber dem Evangelium voranzustellen, ist verkehrt. Nur erlebte Religion darf bekannt werden. Mit einem überwundenen Welt- und Geschichtsbild — wie man einwendet — ist das Evangelium nicht untrennbar verknüpft, weil seine wesentlichen Elemente zeitlos sind; und der Widerspruch des Monismus gegen den Dualismus jenes Weltbildes (Gegensatz von Geist und Fleisch u. s. w.) wird für den sittlich empfindenden Menschen hinfällig in der Überzeugung, daß wir ihn durch Kampf überwinden sollen, und daß er in der verwirklichten Herrschaft des Guten seinen Ausgleich finden wird.

Die zweite Hälfte der Vorlesungen behandelt das Evan-

gelium in der Geschichte und bietet einen Überblick über die christliche Religion 1) im apostolischen Zeitalter (S. 96—118), 2) in ihrer Entwicklung zum Katholizismus (S. 119—135), 3) im griechischen Katholizismus (S. 135—152), 4) im römischen Katholizismus (S. 153—167), 5) im Protestantismus (S. 167—189).

Drei Elemente charakterisieren die Gemeinde im apostolischen Zeitalter: 1) Die Anerkennung Jesu als des Herrn; die beiden wichtigsten hierhin gehörigen Vorstellungen von seinem Tode als Opfer für unsere Sünden und von seiner Auferweckung sind von dem Historiker nicht zu beurteilen, aber so genau darzulegen, daß man ein nachempfindendes Verständnis für sie gewinnen kann; letzteres wird hier auf S. 98—103 versucht. 2) Die erlebte Religion, indem jeder einzelne in der Gemeinde sich in eine lebendige Verbindung mit Gott gesetzt wußte; zwei Merkmale der Eigenart und Größe dieser Religion treten hier hervor: einmal das Ineinander der vollen gehorsamen Unterordnung unter den Herrn und der Freiheit im Geist und sodann dies, daß sie ihren geistigen Inhalt und ihre Zucht über alles Ekstatische und Enthusiastische herrschen ließ. 3) Das heilige Leben in Reinheit und Brüderlichkeit und in der Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi. — Diese drei Elemente, zur Not im Rahmen des Judentums durchführbar, strebten doch darüber hinaus, schon vor Paulus. Den entscheidenden Bruch der neuen religiösen Gedanken aber mit der Vergangenheit hat erst Paulus vollzogen, nicht der Verderber oder der Stifter des Christentums, sondern der Jünger Jesu, der das Evangelium als ein gegenwärtiges Heil und als des Gesetzes Ende verkündigt, vom Judentum auf den griechisch-römischen Boden hinübergestellt und mit dem gesamten in der Geschichte erarbeiteten geistigen Kapital in Verbindung gesetzt hat. Die denkwürdigste Thatsache des apostolischen Zeitalters ist, daß auch die älteren Jünger in Kraft des Geistes Christi die bisherigen Schranken durchbrochen und sich zuletzt den Grundsätzen des Paulus angeschlossen haben. — Doch neue Beschränkungen stellten sich ein: 1) An die Formen, die zur Gründung selbständiger religiöser Gemeinden nötig waren, heftete sich leicht eine übertriebene Wertschätzung. 2) Mit der paulinischen Christologie war die Gefahr verknüpft, daß man die objektive Erlösung geltend machte, ohne das neue Leben zu bewähren; auch drohte die Lehre von und über Christus in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren; besonders die paulinische Spekulation, daß Christus vor seiner irdischen Existenz ein eigentümliches himmlisches Wesen besessen, mußte bei den Griechen ganz neue Gedanken entfesseln und das ursprüngliche Evangelium bedrohen. 3) Das von Paulus konservierte Alte Testament, ein unermeßlicher Segen für die Kirche, gefährdete die Reinheit und Freiheit der christ-

lichen Religion. So entstanden die neuen Schranken eben an den Punkten, an welchen der notwendige Fortschritt der Dinge bezw., wie bei dem Alten Testament, ein unveräußerlicher Besitz haftete.

Die Entwicklung zum Katholizismus, d. h. zur Gesetzes-, Lehr- und Zeremonienkirche, während der 100—120 Jahre nach der apostolischen Zeit bedeutet die größte Wandlung, die die neue Religion je erlebt hat. Drei Fragen sind zu beantworten. Erstens. Was hat die zum Katholizismus entwickelte Kirche geleistet? Sie hat 1) den Naturdienst, den Polytheismus und die politische Religion mächtig zurückgedrängt, 2) die dualistische Religionsphilosophie überwunden und die Grundlagen für alles „Kirchliche" bis auf den heutigen Tag gelegt. Zweitens. Wie hat sich die große Wandlung vollzogen? 1) Der ursprüngliche Enthusiasmus strömte aus. 2) Der griechische Geist, genauer die hellenische Philosophie mit ihrer religiösen Ethik und der kosmologischen Logosidee, strömte ein. Die von den christlichen Apologeten vollzogene Gleichung „der Logos ist Jesus Christus", der wichtigste Schritt innerhalb der ganzen christlichen Lehrgeschichte, ist nicht lediglich ein Segen gewesen, denn dadurch ist das Evangelium in steigendem Maße in eine Religionsphilosophie verwandelt worden. 3) In dem gewaltigen Kampf mit dem als Versuch akuter Hellenisierung zu bezeichnenden Gnostizismus mußte die Kirche unter Einbuße ihrer ursprünglichen Freiheit die Lehre, den Kultus, die Disziplin in feste Formen und Gesetze fassen. Drittens. Wie hat sich das Evangelium unter diesem Wechsel der Dinge behauptet? Folgendes sind die wesentlichen Veränderungen bis Anfang des 3. Jahrhunderts: 1) Die religiöse Freiheit und Selbständigkeit ist gefährdet. 2) Durch die griechische Gott-Welt-Philosophie hat die Religion eine intellektualistische Richtung erhalten, wodurch ihr Grundinteresse verschoben und ihr Ernst bedroht ist. 3) Das äußerlich rechtliche Kircheninstitut wird zu einer religiösen Größe, zur irreformablen Anstalt des heil. Geistes. 4) Die Ethik wird unfreier, gesetzlicher, rigoristischer, die Unterscheidung einer vollkommenen und einer eben noch ausreichenden Sittlichkeit stellt sich ein. Trotz alledem hat diese altkatholische Kirche das Evangelium nicht erdrückt; von seiner ursprünglichen Kraft und Reinheit geben Zeugnis z. B. die Märtyrerakten, Gemeindebriefe oder die Schriften so verschiedenartiger Männer, wie Clemens Alexandrinus und Tertullian, die in dem übereinstimmen, was sie am Evangelium erlebt haben.

Die christliche Religion im griechischen Katholizismus, der sich seit mehr als einem Jahrtausend wesentlich unverändert behauptet hat, wird wieder unter jenem dreifachen Gesichtspunkt betrachtet. Erstens. Was hat er geleistet? Er hat in seinem großen Gebiet 1) den Polytheismus und den Neuplatonismus überwunden, 2) Kirche und Volkstum zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen. Zweitens.

Wodurch ist er charakterisiert? Von außen betrachtet, ist dieses komplizierte Gebilde nicht eine christliche Schöpfung mit griechischem Einschlag, sondern eine griechische Schöpfung mit christlichem Einschlag, eine Art „natürlicher Religion", sofern kein Prophet oder Reformator den natürlichen Ablauf ihrer Einbürgerung in die gemeine Geschichte gestört hat. Auf das Innere gesehen, sind ihre Elemente: 1) ein antik gedachter Traditionalismus, 2) ein Intellektualismus mit unduldsamer Orthodoxie, darin enthalten zwei der griechischen Religionsphilosophie völlig fremde Stücke: der echt christliche Schöpfungsgedanke und die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers, letztere das Herzstück der griechischen Dogmatik, ursprünglich notwendiges Korrelat zu einer sehr präcisen Vorstellung von der Erlösung (= Vergottung durch Unsterblichkeit), thatsächlich einen gedachten Christus an die Stelle des wirklichen setzend; 3) ein Ritualismus mit Zeichen, Formeln und Idolen, wodurch die geistige Religion nahezu erstickt ist; 4) das Mönchtum, darin noch die Möglichkeit wahrer Religiosität in relativer Unabhängigkeit von der Weltkirche. Drittens. Wie ist das Evangelium hier modifiziert worden, und wie hat es sich behauptet? Das offizielle Kirchentum und sein Kultus hat mit der Religion Christi gar nichts, der Traditionalismus und die Orthodoxie wenig gemein. Dennoch, weil eine gewisse Kenntnis des Evangeliums aufrecht erhalten wird, fehlt es in Kraft der Sprüche Christi nicht an echter, schlichter Frömmigkeit.

Der römische Katholizismus, dem griechischen weit überlegen, das gewaltigste Gebilde der Geschichte, — erstens — was hat er geleistet? Er hat 1) die romanisch-germanischen Völker erzogen und ihren Fortschritt fast tausend Jahre geleitet, ist auch später und jetzt noch an der politischen und geistigen Bewegung bedeutend beteiligt; er hat 2) in Westeuropa den Gedanken der Selbständigkeit der Religion und Kirche gegenüber den Regungen der Staatsomnipotenz aufrecht erhalten. Zweitens. Wodurch charakterisiert sich die römische Kirche? 1) Mit der griechischen teilt sie den Katholizismus, also Traditionalismus, Orthodoxie, Ritualismus, Mönchtum. Eigentümlich ist ihr 2) der lateinische Geist, schon frühzeitig in juristischer Auffassung der Lehre und Verfassung bemerkbar, dann besonders darin, daß sie unter der Hand sich an die Stelle des römischen Weltreichs schob und selbst ein Weltstaat wurde. Die wunderbarste Thatsache aber in ihrer Geschichte ist 3), daß sie zugleich cäsarisch und augustinisch geworden ist; die höchst individuelle, zarte, sublimierte Sünden- und Gnadenempfindung Augustins ist bis heute im Katholizismus, ja über seine Grenzen hinaus die Signatur lebendiger Frömmigkeit geblieben. Drittens. Welche Modifikationen hat das Evangelium hier erlebt, und was ist von ihm geblieben? Das äußere Kirchentum mit dem Anspruch auf göttliche Dignität ist eine totale Verkehrung des Evangeliums, gehört eigentlich in die Geschichte des römischen

Weltreichs. Aber wenn auch, trotz äußerem Machtzuwachs, langsam und sicher ein Prozeß innerlicher Verarmung in der römischen Kirche sich vollzieht, besitzt sie doch in ihrem Mönchtum, ihren Vereinen, ihrem Augustinismus, im Gedanken der Imitatio Christi tiefe, lebendige Elemente, und so ist thatsächlich durch dies Kirchentum die Kraft des Evangeliums nicht unterdrückt worden.

Der Protestantismus ist in der Geschichte Europas vom 2. Jahrhundert bis zur Gegenwart die größte und segensreichste Bewegung gewesen. Aus seinem Gegensatz zum Katholizismus muß er erstens als Reformation, zweitens als Revolution verstanden werden. Reformation ist er in Bezug auf den Kern der Sache, die Heilslehre, und zwar in drei Punkten: 1) die Religion ist wieder auf sich selbst zurückgeführt, das Wort Gottes und das ihm entsprechende religiöse Erlebnis ist in den Mittelpunkt gerückt und von fremder Zuthat befreit worden. 2) Das Wort Gottes ist näher bestimmt als die Verkündigung von der freien Gnade Gottes in Christus, das Erlebnis als die gläubige Gewißheit davon; darin wird die Rechtfertigung mit Friede, Freiheit, Weltbeherrschung erlebt. 3) Demgemäß ist der Gottesdienst umgebildet; der des Einzelnen ist Bethätigung des Glaubens, der gemeinschaftliche darf nur Gottes Wort und Gebet haben. Im Zusammenhang damit ist der Kirchenbegriff religiös erneuert. Mit seiner Berufung aber auf die heil. Schrift (ohne autoritative Auslegung) rechnet der Protestantismus auf die Einfachheit und gleichartige Kraft des ursprünglichen Evangeliums, das am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt. Zweitens. Als Revolution d. h. als gewaltsamer Bruch mit einem gegebenen Rechtszustande hat Luthers Protestantismus protestiert 1) gegen das ganze hierarchische und priesterliche Kirchensystem, das göttliche Kirchenrecht, 2) gegen alle formalen, äußeren Autoritäten in der Religion, 3) gegen die ganze überlieferte Kultusordnung, 4) gegen den Sakramentarismus und die ihm zu Grunde liegende Vorstellung, als sei Gottes Gnade mit bestimmten körperlichen Dingen verschmolzen, 5) gegen die doppelte Sittlichkeit und die Ansprüche der „höheren" asketischen. Bei alledem handelte es sich nicht um eine Verweltlichung der Religion, vielmehr um ihre ernste und tiefe Erfassung. — Wie aber stellt sich die Reformation, die als germanisches Christentum und als eine Stufe in der allgemeinen Kirchengeschichte bezeichnet werden darf, als Ganzes in ihrem Verhältnis zum Evangelium dar? Sie darf evangelisch heißen, weil sie in den oben erwähnten Punkten (Innerlichkeit, Grundgedanke der Rechtfertigung, des Gottesdienstes im Geist, der Kirche als Glaubensgemeinschaft) das Evangelium wirklich erreicht hat. Aber das Erreichte hat seine Schatten: 1) Das Staatskirchentum mit seinen schlimmen Folgen, die Diskreditierung der guten Werke durch das sola fide, das völlige Verschwinden eines Mönchtums, das doch auch evangelisch denkbar

und notwendig ist, das alles sind hohe Kosten, die die Reformation zu zahlen hatte. 2) Sie hat auch nicht vermocht, ihre neuen Erkenntnisse in allen Konsequenzen zu überschauen und rein durchzuführen; schuld daran ist u. a. auch Luther, der nicht mit allen hellen Erkenntnissen seiner Zeit im Bunde stand und allerlei Verwirrungen und Probleme hinterlassen hat (Übernahme der altkatholischen Dogmen, Unterwerfung unter den Schriftbuchstaben, peinliche Streitigkeiten über die Gnadenmittel, Veränderung des religiösen Kirchenbegriffs zu Gunsten der neuen Partikularkirche), so daß der Protestantismus zu einer kümmerlichen Dublette des Katholizismus zu werden droht. Darum ist für ihn die Fortsetzung der Reformation im Sinne des reinen Verstandes des Wortes Gottes eine Lebensfrage, zumal da die Rückbildung der evangelischen Kirchen in Lehr- und Gesetzeskirchen (ihre „Katholisierung") teils durch die Indifferenz der Massen, teils durch eine „natürliche" Religion der Furcht und Hoffnung, teils durch den alles Stabile schützenden Staat befördert wird. Freilich wird das Evangelium selbst nie untergehen, sondern, wie die Geschichte bezeugt, aus allen verstrickenden Verknüpfungen sich befreien.

In der That, die Leser und Hörer dieser Vorträge sitzen an eines reichen Herrn Tisch. Allerdings bieten sie nichts wesentlich Neues und Überraschendes für den, der die bisherigen Werke des Autors kennt. Unschwer kann man die Hauptgedanken des neuen Buches, ja eine nicht geringe Zahl seiner kraftvoll formulierten Sätze schon in den früheren Veröffentlichungen des Verfassers nachweisen, z. B. in dem Nachwort zu E. Hatchs Hibbertvorlesungen über Griechentum und Christentum, deutsch von E. Preuschen 1892, S. 265—268, in den Vorträgen über „das Christentum und die Geschichte" und „zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus", besonders natürlich in dem großen dreibändigen Lehrbuch der Dogmengeschichte. Man darf die Vorlesungen über das Wesen des Christentums geradezu als eine Probe auf die Richtigkeit der Gesamtauffassung der Dogmengeschichte durch nähere Untersuchung ihrer „Voraussetzungen" (Lehrbuch Band 1³, § 3—5) bezeichnen; auch die Disposition und Abgrenzung bezw. Verkürzung des dogmengeschichtlichen Stoffes reflektiert sich hier, nur daß in dem neuen Buch eben jene „Voraussetzungen" — das Evangelium Jesu nach seinem Selbstzeugnis und die gemeinsame Verkündigung von ihm in der ersten Generation seiner Gläubigen — den Hauptstoff ausmachen und überdies Gelegenheit geben, neben den genauer dargestellten Grundzügen des Evangeliums noch seine wichtigsten Beziehungen im einzelnen darzulegen. Die vier ersten Kapitel dieses Abschnittes, also die Untersuchungen, in welchem Verhältnis das ursprüngliche Evangelium zur Askese, zur sozialen Frage, zum Recht, zur Kultur steht, gehören m. E. zu den Glanzpartieen des Buches, obwohl ihre Einordnung an dieser Stelle zwischen

der Verkündigung Jesu und dem apostolischen Zeitalter, mit Übergehung wichtiger paulinischer Sprüche, mir nicht recht angemessen erscheint.

Aber wenn auch der Verfasser nicht eigentlich neue Untersuchungen anstellt, sondern eine konzentrierte Zusammenfassung seiner früheren Forschungen darbietet, macht doch diese vor allem für akademisch gebildete Nichttheologen bestimmte Reproduktion durchaus den Eindruck von Frische und Ursprünglichkeit. Nur vereinzelt wird theologische Spezialliteratur erwähnt (wie S. 104 die Abhandlungen von Gunkel und Weinel über den heiligen Geist); gleich die ersten drei Seiten citieren vielmehr einen John Stuart Mill, Tolstoi, Nietzsche, Goethe, Carlyle. Und selten kommt es vor, daß man sich in ein theologisches Kolleg versetzt glaubt — ich denke z. B. an die verhältnismäßig breiten Ausführungen über die verschiedenen Vorstellungen vom Messias S. 82 bis 88 —, vielmehr besitzt der Vortragende in hohem Maße die Gabe, seinen gewaltigen Stoff in einer für Angehörige aller Fakultäten anziehenden Form zu behandeln.

Das Packende aber liegt nicht bloß in der Fülle origineller Gedanken, in der sicheren Durchführung eines groß angelegten Planes, in der feinsinnigen Charakteristik von Epochen und Persönlichkeiten, auch nicht nur in dem vornehmen, lebhaften, teilweise glänzenden, freilich auch rhetorisierenden Stil, sondern vor allem darin, daß der Historiker ganz in der großen Sache lebt und mit innerster Anteilnahme davon redet. Bei aller ihm eignen kritischen Rücksichtslosigkeit spricht er doch mit der Begeisterung und Wärme eines Mannes, der selbst in der Religion lebt, von ihrer Eigenart und Herrlichkeit: man darf „nicht nur an die Religion anderer glauben" (S. 17), das religiöse Leben muß „mit eigner Flamme brennen" (S. 7), vollends politische Religion ist eine „Spottgeburt" (S. 122), nach Abschüttelung der autoritativen Religion soll man sich „um eine wahrhaft befreiende und eigenwüchsige bemühen" (S. 3); die christliche Religion ist „etwas Einfaches, Hohes und auf einen Punkt Bezogenes, ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes" (S. 5); die Paradoxie aller Religion kommt in ihr zum vollen Ausdruck: „sie tritt hier auf mit dem souveränen Anspruch, daß erst sie und sie allein den Urgrund und Sinn des Lebens enthüllt; sie unterwirft sich die gesamte bunte Welt der Erscheinung und trotzt ihr" (S. 45). Von Christus heißt es gleich im Eingang (S. 1), daß „kein Mensch, der einmal einen Strahl von Seinem Licht in sich aufgenommen hat, je wieder so werden kann, als habe er nie etwas von Ihm gehört". Die erlebte Religion ist unabhängig von den Stufen der Erkenntnis: „An das Erlebnis, den Herrn Himmels und der Erde zum Vater zu haben, reicht nichts heran, und die ärmste Seele kann diese Erfahrung erleben und bezeugen" (S. 93). „Wie verzweifelt stünde es um die Menschheit, wenn der höhere Friede,

nach dem sie verlangt, und die Klarheit, Sicherheit und Kraft, um die sie ringt, abhängig wären von dem Maße des Wissens und der Erkenntnis" (S. 12). Demgemäß muß auch die wissenschaftliche Erkenntnis und die geschichtliche Forschung ihrer Schranken sich bewußt bleiben; wohl ist es etwas Herrliches um die reine Wissenschaft, aber erst „die Religion ist es, die dem Leben einen Sinn giebt, die Wissenschaft vermag das nicht" (S. 188). Zentnerschwer mag diese Einsicht auf unsere Seele fallen, aber es bleibt dabei, „wir dürfen uns nicht anmaßen, absolute Werturteile als Ergebnisse reiner geschichtlicher Betrachtung abstrahieren zu können; solche schafft immer nur die Empfindung und der Wille, sie sind eine subjektive That" (S. 11 f.).

Manche Sätze lesen sich wie Bruchstücke von Predigten, z. B. der Schluß S. 189, die Charakteristik der Predigtweise Jesu S. 22 ff., die Rückschau auf das Wirken des Paulus S. 118, besonders die Auslegung der vier das Wesen der Gotteskindschaft erläuternden Spruchgruppen S. 41—44 und die Betrachtung über die drei Seelenfeinde Mammon, Sorge, Selbstsucht S. 54—56.

In beredter Weise kommt hier neben der religiösen Innigkeit ein hoher sittlicher Idealismus des Verfassers zum Ausdruck, der darauf dringt, daß der Ernst der Religion nicht abgeschwächt werde, und daß man die Anwendung auf sich selbst nicht versäume. „Gewiß, wenn Christus heute unter uns predigte — heißt es S. 54 vom Kampf wider den Mammon —, er würde da nicht allgemein reden und allen zurufen: Gebt alles weg, aber zu Tausenden unter uns würde er so sprechen, und daß kaum Einer sich findet, der jene Sprüche des Evangeliums auf sich beziehen zu müssen meint, soll uns wohl bedenklich machen". Wider die Sorgen S. 55: „Was könnten wir ausrichten, und welche Macht würden wir besitzen, wenn wir nicht sorgten!" Wider die Selbstsucht S. 55 f.: „Darüber kann kein Zweifel sein, daß Jesus in viel größerem Umfange, als wir es gern wahr haben wollen, Selbstverleugnung und Entäußerung verlangt hat." In Bezug auf das 1. Kor. 9, 14 (vgl. aber Matth. 10, 10. Luk. 10, 7) zitierte Herrenwort, das Harnack gegen „wohllebende Seelsorger" ausspielt, urteilt er S. 62: „Die Anweisung des Herrn, daß der Diener am Wort sich des irdischen Besitzes zu entäußern hat, wird in der Geschichte seiner Gemeinde noch zu Ehren kommen". In dem Spruch Matth. 10, 32 soll nur die Nachfolge, das Bekenntnis in der Gesinnung und That gemeint sein (S. 93, vgl. S. 80). Auch bei der Deutung jener Paradoxa Christi Matth. 5, 39 f. dürfe man der Hoheit der evangelischen Forderung nichts abziehen (S. 71). Freilich erheben sich hier allerlei Bedenken, ob jene Sprüche durchweg richtig ausgelegt und angewandt sind [1]).

---

1) Beachtenswert sind einige hermeneutische Winke: daß die Sprüche

Bei alledem will Harnack durchaus nur als Historiker sprechen, nicht als Apologet; durch Einmengung der Apologetik werde die geschichtliche Forschung um allen Kredit gebracht (S. 4). Den Vertretern einer unklaren, verworrenen Apologetik ruft er sogar zu: „Sie (die Religion) gilt es zunächst kennen zu lernen und ihre Eigenart zu bestimmen — einerlei, wie sich das betrachtende Individuum zu ihr stellen mag, und

---

Jesu aus der Zeit und Situation verstanden werden wollen, ihre voreilige Anwendung auf unsere modernen komplizierteren Verhältnisse aber zu plumpen und gefährlichen Mißverständnissen führe (S. 62. 69. 71); daß sie nicht versteift und verallgemeinert werden dürfen, sondern von einer höheren Warte zu beurteilen und durch den Gesamtinhalt zu begrenzen sind (S. 53. 55); daß man das Evangelium nicht auf das Niveau irdischer Fragen herabziehen (S. 79) und aus seinen Anweisungen über das Gebot der Liebe hinaus keine unverbrüchlichen Gesetze machen dürfe (S. 62. 75). Daneben verrät sich die Neigung, die alttestamentlichen Voraussetzungen der Predigt Jesu zu unterschätzen (vgl. S. 10 f.). — Die obige Deutung von Matth. 10, 32 (ähnlich so auch Wendt, Lehre Jesu II, 578 ff.) erscheint als zu eng; das parallele zweite Glied des Spruches („den will ich auch bekennen" u. s. w.) führt doch darauf, daß vorher auch mit an ein bestimmtes, ausgesprochenes Werturteil über Christi Person gedacht ist. — Ob Harnacks Verwertung von 1 Kor. 9, 14 vor seinem Publikum und gerade jetzt angemessen war, wo durch das neue preußische Pfarrbesoldungsgesetz in hunderten von Pfarrhäusern dringende Notstände beseitigt sind, das ist mir zweifelhaft. — Die sinnige Auslegung des Vaterunser läßt es unklar, daß es nicht Jesu eigenes Gebet, sondern das von ihm dargebotene Jüngergebet ist (vgl. aber S. 81 „mein Vater"); die Bemerkung über den Anlaß S. 41 und die Übersetzung der 4. Bitte S. 54 zeigt, daß die Lukasrelation (11, 1 ff.) für die ursprüngliche angesehen wird; trotzdem werden 7 Bitten gezählt, übrigens die angeblich 7. sowohl auf „das Böse des Lebens" als auf „das Übel" bezogen. (Beiläufig bemerke ich, daß an gehaltvoller Kürze der Auslegung C. J. Nitzschs Predigt über das Vaterunser, Gesamtausgabe S. 103 ff., m. E. unübertroffen ist). — Zu der vielumstrittenen Stelle Matth. 16, 26 merke ich an, daß die Ritschl-Harnacksche Verwertung des Spruches ihr direktes Vorbild hat in dem alten klassischen Erbauungsbuch „Skrivers Seelenschatz" (wo die im Eingang gegebene Auslegung von Matth. 16, 26 an den Titel „Seelenschatz" anknüpft). Im Ausgangspunkt (Rückblick auf Psalm 49) scheint mir Ritschl, Rechtf. u. Vers. II², 80 ff. Recht zu haben, nicht aber in der weiteren Deutung. Ψυχή ist doppelsinnig als „Leben" und „Seele" gebraucht. Korrelat zu „Welt" ist nicht „Seele", sondern das unvergängliche Gut, das die Seele in der Gemeinschaft mit Christus findet; Korrelat zu „Seele" ist der sinnliche Mensch, der die Welt zu gewinnen trachtet. Von einem Wert der Seele ist allerdings auch die Rede, aber nicht insofern, als sie an sich das Gefüge der Welt überragt, sondern sofern sie (vgl. V. 24 u. 25) durch Selbstverleugnung und Aufopferung in der Nachfolge Christi ihr wahres Leben gefunden hat, welches sie unbedingt gegen drohenden Verlust schützen muß; der droht vor allem durch den Gewinn der Welt; und von dem so entstandenen Verlust (Einbuße an wahrem Leben, Tod) kann man sich so wenig befreien, als man sich mit irdischen Schätzen vom Todesverhängnis loskaufen kann (V. 26ᵇ, vgl. Ps. 49, 7 ff.). Vgl. noch J. Köstlin, Religion und Reich Gottes, S. 93 ff.

ob es sie in dem eigenen Leben für wertvoll hält oder nicht" (S. 5) [1]). Ein Historiker von solcher Objektivität aber will Harnack nicht sein; er will vielmehr, wie er selbst kurz vorher S. 4 sagt, neben den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft die „Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist", anwenden. Und mit welch einer energischen Subjektivität er das thut, hörten wir ja eben.

So wird der Historiker doch unwillkürlich zum Apologeten; die Begeisterung für den unverwüstlichen Kern des Evangeliums, so wie er ihn erkannt hat, treibt ihn dazu, den dem traditionellen kirchlichen Christentum entfremdeten, auf dem Boden moderner Weltanschauung stehenden Hörern Mut zu machen, auch als moderne Menschen Jünger Christi zu werden und eben dadurch eine unersetzliche Bereicherung ihres inneren Lebens zu gewinnen. Jedenfalls hat es einen bedeutenden Eindruck machen müssen, daß ein Mann von so anerkannter wissenschaftlicher Bedeutung, ein rückhaltsloser Anhänger der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Methode, mit freudigster Gewißheit den Trost und Ernst des von ihm verstandenen ursprünglichen Christentums verkündigt und die vorhandenen Anstöße des Verständnisses aus dem Wege zu räumen bemüht ist. Man darf, sagt er, sich nicht hinter die evangelischen Wunderberichte verschanzen, um dem Evangelium selbst zu entfliehen: „Studieren Sie sie (die Evangelien) — heißt es S. 19 — und lassen Sie sich nicht abschrecken durch diese oder jene Wundergeschichte, die Sie fremd und frostig berührt. Was Ihnen hier unverständlich ist, das schieben Sie ruhig beiseite. Vielleicht müssen Sie es für immer unbeachtet lassen, vielleicht geht es Ihnen später in einer ungeahnten Bedeutung auf." In ähnlicher apologetischer Tendenz werden andere dem modernen Bewußtsein anstößige Elemente besprochen: die Dämonengeschichten (S. 37 f.), das mit dem Evangelium verbundene antike Welt- und Geschichtsbild (S. 94), die anscheinend geringe Teilnahme des Evangeliums für Kunst, Wissenschaft, Kultur (S. 75 ff.). Ja dem, der in die „Christologie" sich nicht finden kann, soll es deshalb nicht gestattet sein, der großen Entscheidung zu entrinnen, vor welche auch ihn die ursprüngliche Verkündigung Jesu stellt (S. 90 f.). Und wen die Glaubenspredigt der neutestamentlichen Schriftsteller nicht ergreift, der müsse doch durch die unvergleichliche Tiefe und Kraft ihrer sittlichen Erkennt-

---

1) Der Zusammenhang ist hier nicht ganz klar. Dem Apologeten ist das gesagt. Dazu scheint aber nicht zu stimmen, was S. 4 als die Aufgabe der Apologetik festgestellt ist: Nachweis des Rechtes der christlichen Religion und ihrer Bedeutung für das sittliche und intellektuelle Leben. Niemand kann diese Aufgabe lösen, der die Religion „in dem eigenen Leben für nicht wertvoll hält." Gemeint ist wohl, daß der Apologet eine Wesensbestimmung der Religion zu entlehnen hat, wie sie anderweit mit den Mitteln der Psychologie und der Geschichtsforschung gewonnen ist.

nisse und Mahnungen im Tiefsten bewegt werden (S. 108). Demgemäß wird sehr nachdrücklich an die Verpflichtung zur Teilnahme an sozialer Arbeit erinnert. S. 64 f., 72 ff., 188 [1]).

Solche freudigen und ernsten Bekenntnisse des Verfassers sind ein Beweis dafür, daß auch einzelne ausgewählte Sprüche Jesu, wenn sie in ein empfängliches Herz und Gewissen fallen, sich als Samenkörner voll Lebenskraft erweisen. Aber eine ausreichende Beschreibung des Evangeliums oder des Wesens des Christentums kann ich darin durchaus nicht finden. Die Frage läßt sich ja überhaupt nicht rein historisch ohne prinzipielle Erörterungen, wie übrigens Harnack selbst S. 3 f. 5 f. andeutet, vollständig lösen. Ich erinnere in dieser Hinsicht an die zurückhaltenden Bemerkungen des Historikers Ranke in der Weltgeschichte Bd. 3, S. 160. 165. Auch die „rein geschichtliche" Betrachtung Harnacks und seine „aus der Geschichte erworbene Lebenserfahrung" — ein vieldeutiger Begriff! — sind mit mancherlei allgemeinen Voraussetzungen und methodischen Grundsätzen verknüpft, welche seine Gesamtauffassung des Geschichtsverlaufs durchweg bestimmen; dahin gehört seine Erkenntnistheorie, sein Widerwille gegen das intellektuelle Moment im religiösen und speziell christlichen Glauben, sein einseitiges, immer wiederholtes Betonen des „Empfindens" und „Nachempfindens" auf Kosten des Fürwahrhaltens in der Religion, seine Abneigung gegen die Spekulation und Allgemeinbegriffe, seine Überzeugung, daß die mit der historisch-kritischen Methode verknüpfte religionsgeschichtliche die richtige sei — womit die Eigenart der theologischen Wissenschaft aufgegeben wird, vgl. z. B. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III², S. 2 f. — u. a. m.

Von einer Berufung auf Offenbarung ist nichts zu halten, „denn auf Offenbarung beriefen sich auch die Neuplatoniker" (S. 143); vollends von der Geschichte einer besonderen göttlichen Offenbarung und ihrer Beurkundung in der heiligen Schrift ist nicht die Rede. Zwar wird die alttestamentliche Schrift hoch gerühmt (S. 116) und die jüdische Religionsgeschichte die „tiefste und reifste" genannt (S. 89), zugleich aber unbedenklich mit der griechischen in Parallele gesetzt: „Es war eine neue Religionsstiftung, als einerseits in Griechenland durch Dichter und Denker, anderseits in Palästina durch die Propheten die Idee der Gerechtigkeit und des gerechten Gottes lebendig wurde und die überlieferte Religion umbildete .... Der kriegerische und unberechenbare Jehovah wurde zu einem heiligen Wesen, auf dessen Gericht man sich verlassen konnte u. s. w." (S. 49). Dabei wird die Entstehung und Entwicklung der Religion unbedenklich evolutionistisch gedacht (S. 6); die von ernsten Forschern (vgl. z. B. Ranke, Weltgeschichte III, S. 160. 166, dazu besonders

1) In Zusammenhang steht damit die positive Würdigung des Mönchtums S. 180 f., vgl. S. 149 f. 166.

J. Köstlin, Religion und Reich Gottes, S. 108 ff.) festgehaltene Annahme eines ursprünglichen Monotheismus aber gar nicht in Betracht gezogen.

Es ist seine unerschütterliche Überzeugung, daß es Wunder als Durchbrechung des Naturzusammenhanges nicht geben kann, wohl aber, daß diese nur der Phantasie angehörige Vorstellung von jeder höheren Religion unabtrennlich sei, so sehr, daß selbst hohe Geister beide Gebiete nicht rein zu scheiden vermögen (S. 17 f.); dazu vgl. Dogmengeschichte I³, S. 63 f.: „Der Historiker ist nicht imstande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereignis zu rechnen; denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf der alle geschichtliche Forschung beruht.“ Wie in Bezug auf die Wunder, so werden auch sonst allgemeine religionsgeschichtliche Erwägungen herbeigezogen, z. B. um die apostolische Vorstellung vom sühnenden Opfertod Christi vollständig kennen zu lernen, wobei Luthers Ringen im Kloster als ein stellvertretendes beurteilt und in Bezug auf die Sühne auf Undurchdringliches zurückgegriffen wird, das „aus den Tiefen stammt, in denen wir uns als eine Einheit fühlen, und aus der Welt, die hinter der Welt der Erscheinungen liegt“ (S. 100). Ja sogar die Überzeugung der Jünger, den Herrn nach seinem Kreuzestod wirklich geschaut zu haben, wird gelegentlich als ein mit dem religiösen Hauptmotiv verbundener „Koëffizient“ gewertet (S. 108 f.).

Über die Wahrheit und Gültigkeit solcher Vorstellungen ist damit allerdings noch nichts bestimmt. Ausdrücklich beschränkt Harnack die Aufgabe des Historikers darauf, dieselben zum „nachempfindenden Verständnis“ zu bringen, und stellt dabei in Aussicht: „Wenn man in die Tiefe der Religionsgeschichte eindringt, so erkennt man das an den Wurzeln des Glaubens liegende Recht und die Wahrheit von Vorstellungen, die an der Oberfläche so paradox und unannehmbar erscheinen“ (S. 98, vgl. S. 102). Man darf also dem Verfasser jedenfalls nicht ohne weiteres imputieren, er löse die Glaubensobjekte in bloße Zeitvorstellungen und Phantasiebilder auf [1]). Wohl aber ist zu sagen, daß er, sehe ich recht, vermöge einer dualistischen Erkenntnistheorie, ähnlich wie Ritschl, aus Besorgnis vor einer Metaphysik in der Theologie und um ein uninteressiertes rein theoretisches Glaubenswissen unmöglich zu machen, die religiösen Aussagen nicht als Seinsurteile, sondern als sogenannte Werturteile gelten läßt. Nur in kurzen Andeutungen spricht er sich darüber so aus: „Das Evangelium ist keine theoretische Lehre,

1) Der Wahrheitsbeweis des Evangeliums ruht für ihn wohl ähnlich wie für W. Herrmann, in dem Zwiefachen: in der sittlichen Empfindung, die die Forderungen und Anweisungen des Evangeliums bejaht, und in der hinter den Worten Jesu stehenden Macht seiner Persönlichkeit, die die Wirklichkeit des lebendigen Gottes veranschaulicht und verbürgt.

keine Weltweisheit; Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt[1]). Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge und Kräfte wert sind, mit denen wir es zu thun haben" u. s. w. (S. 92). „Das Evangelium bringt den lebendigen Gott; das Bekenntnis zu ihm — im Glauben und in der Erfüllung seines Willens — ist auch hier das einzige Bekenntnis .... Was sich an Erkenntnissen auf Grund dieses Glaubens ergiebt — und es sind gewaltige —, das bleibt doch immer verschieden nach Maßgabe des subjektiven Verständnisses" (S. 93). Und „wir vermögen unsere raumzeitlichen Erkenntnisse mit dem Inhalt unseres Innenlebens nicht in die Einheit einer Weltanschauung zu bringen" (S. 95). Also Religion oder Glaube ist ihm das innerliche Erlebnis, den allmächtigen Gott zum Vater zu haben, mit der Verpflichtung ihm zu gehorchen. In diesem Erlebnis ist als einzige „Lehre" im strengen Sinne die Behauptung enthalten, daß dieser Gott wirklich existiert. (Damit ist also offenbar doch ein Seinsurteil gegeben). Alle andern religiösen Erkenntnisse sind ihm nicht solche Lehren, sondern Glaubensgedanken, die auf dem Grunde jenes Erlebnisses erwachsen sind. Und dieses gesamte praktisch religiöse Erleben und Erkennen samt dem sittlichen Erkennen ist für ihn etwas von unserem theoretischen Welterkennen so Verschiedenes, daß er auf eine einheitliche Weltanschauung verzichtet, die Einheit nur in der sittlichen Empfindung und religiösen Ahnung erlebt sein lassen will. Was jene Glaubensgedanken betrifft, so wird sich freilich immer wieder das Bedenken erheben: Sind denn solche religiösen Aussagen auch wahr? Entspricht ihnen eine objektive Wirklichkeit? Oder sind sie etwa bloß Postulate, Gegenstände des Wunsches und Strebens, ohne daß ihre Realität feststeht? Von welcher Tragweite das ist, wird sofort klar, wenn man z. B. die Auferstehung und Erhöhung Christi als Glaubensobjekt setzt. Zur ganzen Frage, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, verweise ich auf J. Köstlin, Die Begründung unserer sittl.-relig. Überzeugung, S. 1 ff. 112 ff. G. Ecke, Die theol. Schule A. Ritschls I, 43 ff. A. Dorner, Dogmengeschichte, S. 8 ff. M. Reischle, Werturteile und Glaubensurteile, S. 1 ff.

Vermöge jener allgemeinen Voraussetzungen wird dem Christentum kein Offenbarungscharakter beigelegt, aber es wird wiederholt als die Vollendung der Religion gepriesen (S. 9. 11. 41. 44 f. 119 f.). Wenn es nun heißt „es enthält immer Gültiges in geschichtlich wechselnden Formen" (S. 9), so möchte man allerdings fragen: wird nicht vielmehr jener religionsgeschichtliche Prozeß, das Sichemporringen aus der Zerspaltung und Dumpfheit zur Einheit und Klarheit (S. 6), noch weiter

1) Von mir gesperrt.

fortgehen müssen? Wenn aber dagegen das Evangelium als „immer Gültiges“ behauptet wird, ist das nicht ein „absolutes Werturteil“, durch Empfindung und Wille geschaffen, über die reine geschichtliche Betrachtung hinausgehend? (S. 11). — Näher heißt es dann von dieser vollkommenen Religion: Das Evangelium bezieht sich auf den Menschen, wie er mitten in allem Wandel und Fortschritt der Dinge in seiner inneren Verfassung und seinen Grundbeziehungen zur Außenwelt sich gleich bleibt (S. 5. 11. 94), — also nicht ohne weiteres auf den Menschen als Sünder! — es hat nichts Statutarisches und Partikularistisches an sich; seine wesentlichen Elemente sind zeitlos; insofern ist es keine positive Religion neben andern, sondern die Religion selbst, erhaben über allen Spannungen und Gegensätzen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem, Leben und Tod [1]); mit keinem irdischen Element notwendig behaftet, kann es in allen regieren, unter den verschiedensten Bedingungen (mit dem Koëffizienten des Jüdischen und Griechischen, der Weltflucht oder Kultur u. s. w.) existieren und dem Gang der Geschichte unbefangen folgen; es sucht in jedem Menschen die tiefsten Grundlagen des Menschenwesens auf, den Punkt, der von allen jenen Spannungen nicht betroffen wird, immer nur mit dem einen Ziel, daß jeder den lebendigen Gott als seinen Gott finde und an ihm Stärke, Freude, Friede gewinne; darum bleibt es auch für uns in Kraft (S. 5. 11. 44 f. 62. 79. 94. 119 f.). —

Das sieht allerdings der vernünftig sittlichen Universalreligion des alten Rationalismus einigermaßen ähnlich, zumal auch bei Harnack die Verkündigung Jesu im Vordergrund steht und betont wird, daß Jesus keinen anderen Glauben an seine Person wollte als den, der im Halten seiner Gebote beschlossen liegt (S. 80), und daß die ihn nicht mißverstanden haben, die da erklärten, es handle sich im Evangelium um die gemeine Moral (S. 46). Ausdrücklich weist er auch S. 8 darauf hin, daß zuerst eben im 18. Jahrhundert die „Menschheit“ Christi

1) Ich gestehe, daß mir diese und manche andere rhetorische Wendungen bei H. nicht ganz durchsichtig sind. Er hat (vgl. S. 11) dabei paulinische Gedanken im Sinn, aber doch recht verschiedenartige: Röm. 8, 38 ff. ist die geistige Königsherrschaft des Glaubens über Diesseitiges, Jenseitiges, Leben und Tod u. s. w. bezeugt kraft der Gewißheit, daß keine Gewalt uns von der Liebe Gottes scheiden kann. Daß ferner der Unterschied der Juden und Griechen u. s. w. vor Gott nichts gilt, beweist Paulus im Hinblick teils auf die allgemeine Sünde, teils auf die universelle Erlösung durch Christus Röm. 1, 16; 2, 10; 3, 23 f.; 10, 12; Gal. 3, 28. Wieder anders sind orientiert Sprüche wie 2 Kor. 5, 13 (Vernunft und Ekstase) oder Phil. 4, 11 ff. 2 Kor. 6, 9 f. — An anderen Orten hat besonders der Begriff der „Ewigkeit“ etwas Schillerndes und Unklares (z. B. S. 45: Jesus führt die Wurzeln der Menschheit in die Ewigkeit zurück).

richtig verstanden sei als individuelle Bestimmtheit mit besonderer geistiger Anlage und zeitgeschichtlich beschränktem Horizont; demgemäß bekommen wir öfter von den Vorstellungen, die Jesus mit seinen Zeitgenossen einfach geteilt habe, und von seinem besonderen Horizont zu hören (S. 34 f. 65. 78). Und doch würde man Harnack sehr Unrecht thun, wollte man ihn einfach einen Ebioniten oder Rationalisten nennen. Ein Grundgedanke seiner Historik, daß die großen Persönlichkeiten die eigentlich treibende Kraft der Geschichte seien und daß man ohne geistige Berührungen mit ihnen kein geschichtliches Verständnis gewinne, kommt auch seiner Wertschätzung der Person Christi zu gute. So konnte er gelegentlich einmal, im Nachwort zu seiner Schrift über das apostolische Glaubensbekenntnis (S. 38), seinen Standpunkt gegen die protestantenvereinliche Linke so abgrenzen: „Uns ist die 'historische Spezialität' der Person Christi, klar und sicher erkannt, so wichtig wie seine Lehre; denn einem Christentum ohne Christus fehlt die Kraft". Und ebenda S. 39: „Daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist oder — der Ausdruck stammt erst aus der griechischen Theologie, der Gedanke ist evangelisch — der Gottmensch, in dem Gott erkannt und ergriffen wird: das ist Fundament und Eckstein des Christentums." Weiteres hierzu unten.

Man kann diesen reichen, originellen, beweglichen Geist gar nicht ohne weiteres einer besonderen Schule oder Partei eingliedern. Daß er nicht bloß ein Ritschlianer ist, hat G. Ecke a. a. O. S. 115 f. zutreffend bemerkt (dazu vgl. Harnacks Anzeige des Eckeschen Buches in der Christlichen Welt 1897, Sp. 869 ff. 891 ff.). Aus weitem Umkreis hat er Anregungen aufgenommen, z. B. von Wellhausen, den er in dem vorliegenden Buch mehrfach zitiert und den „bedeutendsten Religionshistoriker unseres Zeitalters" nennt (S. 111), weiter zurück von Rothe, Goethe, Luther, Augustin, ja auch von den alten griechischen Apologeten, über die er kürzlich in seiner Rektoratsrede (Christl. Welt 1900, Sp. 1019) gesagt hat, daß „sie in der christlichen Religion nicht eine Religion sahen, sei es auch die wahre, sondern . . sie als die Religion erkannten, auf welche die religiöse Anlage aller Menschen hinweise und die sich in der Menschheitsgeschichte vorbereitet habe. . . . . Freilich entfernten sie sich auch von jener Auffassung des Bösen und der Sünde, die Paulus verkündigt hatte; aber man kann nicht sagen, daß sie die einzige ist, die sich mit dem Evangelium vereinigen läßt". (Dazu vgl. die Äußerung in der Christ. Welt 1899, Sp. 124, daß in gewissem Sinne der evangelische Glaube die ganze Religionsgeschichte für sich in Anspruch nimmt.)

In diesem Zusammenhang ist auch die überraschende Behauptung S. 30 f. zu erwähnen, daß die Frage: was hat Christus Neues gebracht? unstatthaft sei; diese Frage werde von solchen, die in der Religion leben, nicht gestellt, sie sei in der monotheistischen Religion über-

haupt nicht am Platz. Der Sinn ist, die Frage nach dem Neuen gehe nur den Willen, nicht den Intellekt an (vgl. dazu Dogmengesch. I³, S. 71 mit dem Citat 2 Kor. 5, 17). In der sachlichen Begründung heißt es: „Was kann 'neu' gewesen sein, nachdem die Menschheit schon so lange vor Jesus Christus gelebt und so viel Geist und Erkenntnis erfahren hatte"; solche Sprüche wie Psalm 73, 25 f. Micha 6, 8 seien unüberbietbar; die reine Quelle des Heiligen, längst erschlossen (vgl. dazu Dogmengesch. I³, S. 66 ff. Anm. 1), habe sich nun durch Schutt und Trümmer einen neuen Weg gebahnt; die Kraft der Persönlichkeit Christi, die neue Menschen schuf, das sei das Neue. Zwar ist diese an Wellhausen und Renan sich anlehnende Betrachtung im weiteren Verlauf doch nicht ganz konsequent durchgeführt, sofern wiederholt die Einzigartigkeit des Inhalts der Verkündigung Jesu hervorgehoben wird; aber sie zeigt deutlich die Tendenz auf Verkürzung des intellektuellen Elements in der Religion, bedroht den positiven Charakter des Christentums [1]) und giebt die biblische Grundvoraussetzung einer besonderen göttlichen Heilsoffenbarung mit Stiftung eines alten und dann eines neuen Bundes auf.

Eine abschließende und zusammenfassende Definition aber, eine bündige Erklärung darüber, was denn nun eigentlich das Wesen des Christentums sei, sucht man vergebens. Das hängt wohl einmal mit der absichtlich unsystematischen, rein historischen Art der Untersuchung zusammen, dann damit, daß die Vergleichung des Christentums mit den andern Arten und Stufen der Religion nur gelegentlich und vereinzelt unternommen, nicht aber konsequent durchgeführt wird, also mit einer Verkürzung der historischen Aufgabe, endlich damit, daß der Verfasser selbst nicht zu einer einheitlichen und abschließenden Anschauung gelangt zu sein scheint. Aber die Elemente zu einer Definition sind durch das ganze Buch hin verstreut. Christentum oder christliche Religion ist danach teils gleichbedeutend mit dem von Jesus verkündigten Evangelium (in einem gewissen Zusammenhang mit seiner Person, wovon noch näher die Rede sein wird), teils soviel als das durch jene Botschaft geschaffene neue innere Leben. Letzteres wird in immer neuen Wendungen gar mannigfaltig beschrieben: als Leben voll Friede und Freude in Gott, voll Kraft, Klarheit, Sicherheit, Furchtlosigkeit auch vor dem Tode, Gewißheit des ewigen Lebens, mit dem Bewußtsein, in Gott geborgen zu

1) Das trifft auch auf die von Harnack oben erwähnte Anschauung der alten Apologeten zu. Hase in seiner Geschichte Jesu führt in diesem Sinne S. 404 noch eine Äußerung Augustins an: „Die Sache selbst, welche jetzt christliche Religion genannt wird, war auch bei den Alten und fehlte nicht vom Anfang des menschlichen Geschlechts, bis Christus selbst ins Fleisch kam, woher die wahre Religion, die schon da war, die christliche genannt zu werden anfing" (Retractt. 1, 13).

sein, mit geistiger Weltherrschaft und innerer Ewigkeit, mit Freiheit und Gebundenheit in Gott, ferner als ein Leben voll Ernst, Verantwortlichkeitsgefühl, Entscheidung für Gott, Reinheit, Zartheit der sittlichen Empfindung, thatkräftiger Bruderliebe; dabei wird es als etwas Einfaches, Hohes gepriesen, was auch der Geringste erleben kann und soll. Daneben wird das Bewußtsein der Sündenvergebung erwähnt, vereinzelt die Gewißheit der Erlösung (S. 115. 166). Obwohl der Begriff der Erlösung gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden könne — heißt es S. 115 —, sei doch das Christentum allerdings auch „die Religion der Erlösung"; „aber der Begriff ist ein zarter und darf niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden."

Andrerseits ist das Evangelium selbst eine schlichte, majestätische, hohe, ernste, universelle, erschütternde und beseligende, individualistische und zugleich soziale Botschaft von Gott dem Vater u. s. w. Der Inhalt dieser Botschaft, die in den drei Kreisen der Predigt Jesu vollständig, einfach und reich zum Ausdruck gekommen sein soll, wird wiederum in mannigfaltigen Worten beschrieben. So heißt es S. 44: „In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus". Vollständiger lautet es S. 56 (vgl. S. 53): „Das Evangelium ist eine Botschaft von dem Gottvertrauen, der Demut, der Sündenvergebung und der Barmherzigkeit, ... in diesen Ring kann sich nichts anderes eindrängen." Oder: „Jesus hat den Menschen die großen Fragen nahe gebracht, Gottes Gnade und Barmherzigkeit verheißen und eine Entscheidung verlangt: Gott oder der Mammon, ewiges oder irdisches Leben u. s. w. In dem Ring dieser Fragen ist alles beschlossen; der einzelne soll die frohe Botschaft hören und sich entscheiden, ob er auf die Seite Gottes und der Ewigkeit tritt oder auf die Seite der Welt und Zeit" (S. 90 f.). Immer wieder wird dabei betont, in dem Evangelium handle es sich lediglich um Gott und die Seele, die Seele und Gott, jeder werde hier ohne Umschweife und unmittelbar vor seinen Gott gestellt (S. 36. 41. 93. 115 u. ö.).

Demgemäß wird denn als der in den Evangelien vorliegende Thatbestand festgestellt: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein" (S. 91). „Der Satz: Ich bin der Sohn Gottes, ist von Jesus selbst nicht in sein Evangelium eingerückt worden, und wer ihn als einen Satz neben andern dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu" (S. 92). Man entfernt sich also weit von Jesu Gedanken, wenn man die Christologie zum grundlegenden Inhalt des Evangeliums macht oder gar ein christologisches Bekenntnis demselben voranstellt, während man doch über Christus nur dann und in dem Maße richtig

denken und lehren könne, als man nach seinem Evangelium zu leben begonnen hat (S. 93. 115). Schon im Anschluß an die Christologie des Paulus tauchte jene Gefahr auf: „Die rechte Lehre von und über Christus droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren“ (S. 115, vgl. S. 147). So hat denn thatsächlich vom 2. Jahrhundert an die griechische Logosidee „den Sinn von der Einfalt des Evangeliums abgezogen und es in steigendem Maße in eine Religionsphilosophie verwandelt“ (S. 128). Diese mit der Predigt von Christus verbundene Gott-Welt-Philosophie hat eine Verschiebung des Grundinteresses der Religion verursacht, eine schwierige und weitschichtige Lehre daraus gemacht, durch ihren Intellektualismus den Ernst der Religion bedroht (S. 133. 141 u. ö.). — Doch ist Harnack weit davon entfernt, die Predigt Jesu und seine Person auseinanderzureißen, wie etwas Gleichgültiges nebeneinanderzustellen, vielmehr betont er nachdrücklich die innige Verbindung beider: „Hinter jedem Spruch steht er selbst“ (S. 33), „nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden“ (S. 91 f.). „Was die Seinen an ihm erlebt und erkannt haben, das haben sie verkündigt, und diese Verkündigung ist noch lebendig“ (S. 92, vgl. S. 82).

Hier ist ein entscheidender Punkt, wo die historische Antikritik einzusetzen hat. Zunächst ist festzustellen, daß Harnack selbst ein eigentümliches Schwanken in der christologischen Frage zeigt. In seinem Vortrag „Das Christentum und die Geschichte“ weist er im Gegensatz zu dem Lessingschen Satz von der Unvereinbarkeit zufälliger Geschichtsthatsachen und notwendiger Vernunftwahrheiten das Recht der christlichen Kirche nach, den ganzen Inhalt der Religion an die Person Christi zu binden: „Es ist in keinem andern Heil u. s. w. — das ist das Bekenntnis der christlichen Kirche; mit diesem Bekenntnis hat sie begonnen, auf dieses Bekenntnis sind ihre Märtyrer gestorben, und aus ihm schöpft sie noch heute wie vor achtzehnhundert Jahren ihre Kraft“ (S. 1 a. a. O.). Und in der Dogmengeschichte Bd. III³, S. 69 f. heißt es: „Es ist im Sinne Jesu und ist zugleich eine Thatsache der Geschichte, daß dieses Evangelium nur im Zusammenhang mit der gläubigen Hingabe an die Person Christi angeeignet und festgehalten werden kann. . . . . . . Der eigentümliche Charakter der christlichen Religion ist dadurch bedingt, daß jede Beziehung auf Gott zugleich eine Beziehung auf Jesus Christus ist und umgekehrt. In diesem Sinne ist die Person Christi Mittelpunkt der Religion resp. unabtrennbar mit dem Inhalt der Frömmigkeit als gewisse Zuversicht auf Gott verbunden. Eine solche Verbindung bringt nicht, wie man gemeint hat, ein fremdes Stück in das reine Wesen der Religion . . . . . hierin ruht ihr positiver Charakter.“ Vgl. ebendort S. 58 f. und die

von uns oben S. 323 angeführten Urteile. Wohl finden sich in der Dogmengeschichte auch Hindeutungen, inwiefern die positive Religion nun doch keine solche neben andern sei (a. a. O. S. 70), aber Sätze wie „Nicht der Sohn, allein der Vater gehört in das von Jesus verkündigte Evangelium hinein" finden wir hier nicht. Das ist ein Fortschritt, nein ein Rückschritt der neuen Vorlesungen. Zwar die Einzigartigkeit des Sohnesbewußtseins Christi und sein Mittlerbewußtsein wird anerkannt (S. 91, vgl. 81 f.), auch zugestanden, daß noch heute der christliche Glaube an der Liebe Christi sich entzünde (S. 116)[1], und daß auch die mysteriöse Vorstellung von dem menschgewordenen Gott zu der reinen Überzeugung: Gott war in Christus, überleiten könne (S. 147). Doch der Accent fällt augenscheinlich hier darauf, daß „die Frage der Christologie" (S. 79 ff.) eben nicht in die Grundzüge der Verkündigung Jesu gehöre, daß diese vielmehr in den genannten drei Gedankenkreisen (S. 33 ff.) erschöpft seien.

Nur durch gewaltsame Behandlung der Quellen hat Harnack seine Behauptung stützen können. Es handelt sich um den Nachweis, daß der Sohn Gottes in das von Jesus verkündigte Evangelium hineingehöre. Nur flüchtige Andeutungen kann ich hier geben:

1) Harnack hat aus den von ihm anerkannten Synoptikern die Verkündigung Jesu nicht vollständig und nicht richtig erhoben. Neben der Reichspredigt ist in Jesu pädagogisch sich entfaltender Predigt sein Selbstzeugnis die Hauptsache. Entscheidende Sprüche wie Matth. 10, 32 (dazu vgl. das oben S. 316 f. Anm. Bemerkte) oder Matth. 11, 27 (wo die Sohnschaft nicht auf die Sphäre der Gotteserkenntnis zu beschränken ist, S. 81), oder Mark. 8, 35 (vgl. Matth. 10, 39; 16, 25, anders Joh. 12, 25; Luk. 17, 33; wenn dieser Spruch nach der ursprünglichen Fassung zitiert werden sollte, durfte grade nicht das „um meinetwillen" fehlen, wie S. 44. 49 geschieht), oder Matth. 25, 24 (nach S. 48 soll die religiöse Haltung der Barmherzigkeitsübung in der Nachahmung Gottes, vgl. Luk. 6, 36, begründet sein, während es doch näher liegt, die religiöse Haltung auf die Person Jesu zu beziehen, wie er ja sagt: „Das habt ihr *mir* gethan"), oder Matth. 19, 28 =

---

1) „So pflanzt sich noch heute in Tausenden der christliche Glaube fort, nämlich durch Christus" (S. 116). Also nicht allgemein durch Christus! Das führt wieder vom positiven Charakter der Religion ab. Dazu vgl. Christl. Welt 1899, Sp. 124: „Autorität kommt diesem Wort, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, zu, weil es kein fremdes ist, sondern . . . . . . weil wir für dieses Wort geschaffen sind. Als ein lebendiges trifft es unser Herz. Das braucht nicht immer direkt das in das Bild des lebendigen Christus gefaßte Wort zu sein — ein Christ kann dem andern ein Christus werden —, aber immer muß dies Wort in dem Feuer einer lebendigen Persönlichkeit treffen."

Luk. 22, 29 f., nicht bei Mark. (welche Stelle S. 34 f. unzureichend nur als eine von Jesus mit den Zeitgenossen geteilte Vorstellung angesehen wird): solche Sprüche, sage ich, hat Harnack unrichtig oder ungenau ausgelegt. Andere synoptische Worte, die Jesum selbst als integrierenden Bestandteil seiner Verkündigung klar aussprechen, werden gar nicht oder nur ganz beiläufig genannt, z. B. Mark. 2, 10; Matth. 10, 37; Mark. 10, 45; 14, 62; besonders fehlt eine Würdigung der Abendmahlsworte (zu deren kurzer nachträglicher Erwähnung S. 101 die skeptische Anm. 4 in der Dogmengeschichte III³, S. 64 f. zu vergleichen ist) und des Petrusbekenntnisses.

2) Harnack hat mit Unrecht kurzer Hand das Johannesevangelium als Quelle für die Verkündigung Jesu beiseite geschoben. Es will nicht, sagt er, vom Apostel herrühren; der Verfasser hat mit souveräner Freiheit Begebenheiten umgestellt, die Reden selbstthätig komponiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert; doch fehlt ihm nicht ganz eine wirkliche, aber schwer erkennbare Überlieferung; nur weniges ist ihm behutsam zu entnehmen; dagegen ist es Quelle ersten Ranges für Beantwortung der Frage, welche lebendigen Anschauungen der Person Jesu das Evangelium hervorgerufen hat (S. 13 f.). — Das Problem der johanneischen Frage kann ich hier nicht aufrollen; ich will mich auch nicht einfach auf die Einwände zurückziehen, die ernsthafte Forscher wie Beyschlag in unserer Zeitschrift 1898, S. 71 ff., gelegentlich auch Loofs in der Christl. Welt 1899, S. 1000 und in den Heften zur Christl. Welt Nr. 33 gegen Harnack vorgebracht haben. Doch möchte ich dem Befremden Ausdruck geben, daß er nach den freundlicheren Urteilen in der Dogmengesch. I³, S. 93 f. und der Chronologie der altchristlichen Litteratur I, S. 677 (*εὐαγγέλιον Ἰωάννου τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ Ἰωάννην τὸν Ζεβεδαίου*) nun in den vorliegenden Vorlesungen so kurz und schroff über den ungeschichtlichen Charakter des 4. Evangeliums sich ausspricht [1]), während er das apokryphe Hebräerevangelium

1) Beiläufig deutet er einige Gründe an für sein Verwerfungsurteil: „Es wird immer denkwürdig bleiben, daß nur das vierte Evangelium Griechen nach Jesus fragen läßt“ (S. 15); ich sollte meinen, nach Harnack müßte das vielmehr ein Beweis für die Glaubwürdigkeit sein, denn später weiß er gelegentlich (S. 22) zu berichten: „Galiläa war voll von Griechen, und griechisch wurde damals in vielen seiner Städte gesprochen, etwa wie heute in Finnland schwedisch. Griechische Lehrer und Philosophen gab es daselbst, und es ist kaum denkbar, daß Jesus ihrer Sprache ganz unkundig gewesen ist.“ — Ferner wird S. 15 gesagt, der hauptsächlich jerusalemische Schauplatz des vierten Evangeliums sei ein Zeichen von stilisierter Geschichtserzählung, und daß die Synoptiker von Jerusalem fast ganz absehen, erwecke ein gutes Vorurteil für sie. Andere haben daraus den entgegengesetzten Eindruck gewonnen, z. B. auch wegen des Spruches Jesu: „Jerusalem . . . . wie oft hab ich deine Kinder versammeln wollen“ (Matth. 23, 37). — Endlich wird von den synoptischen

S. 63 f. ohne weiteres als Geschichtsquelle verwertet; ferner daß er sein beigefügtes Lob (inwiefern das Johannesevangelium doch eine Quelle ersten Ranges sei) in den späteren Ausführungen über das Christentum des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters wenig berücksichtigt; da scheint neben Paulus der 4. Evangelist zu sehr vergessen zu sein. Konstatieren will ich aber, daß S. 81. 89. 91. 163 die Sprüche Joh. 17, 24; 12, 49; 16, 32; 17, 5; 14, 6; 18, 36 als solche citiert werden, die dem Sinn des geschichtlichen Jesus entsprechen dürften.

Ferner darf ich mich hier auf Harnack contra Harnack berufen. Denn S. 97 sagt er: die Jünger, die mit ihrem Meister gegessen und getrunken, hätten ihn später unter anderm auch „als den Anfang der Schöpfung Gottes" gepriesen; gemeint ist doch wohl Offenb. 3, 14. Nach seiner Chronologie a. a. O. S. 675, Anm. 1 führt er aber die Apokalypse und das Evangelium auf einen Verfasser zurück; an wen soll denn gedacht werden, wenn nicht an den Apostel Johannes? Doch das ist ein lapsus calami [1]). Aber wie steht es mit dem S. 19 zitierten Spruch Joh. 4, 48 (Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet u. s. w.)? Es wird von Harnack Wert darauf gelegt, daß das ein echtes Jesuswort sei (ebenso übrigens von Wellhausen, Israelit. und jüd. Gesch. S. 317), ohne daß der Fundort genannt wäre. Aber nur Johannes hat es überliefert. Wird ihm mit Bedacht oder versehentlich solches Maß von Glaubwürdigkeit zugeschrieben? — Endlich möchte ich noch einen johanneischen Spruch — der, wie mir scheint, Harnack auf den Lippen gelegen hat, ohne daß er ihn doch ausdrücklich citiert — als echtes Jesuswort anführen: Joh. 7, 17 (der übrigens mit dem zu wenig beachteten Spruch Joh. 5, 44 zusammenzustellen ist). Sehr treffend charakterisiert Harnack den griechischen Intellektualismus (S. 142, das S. 126 Gesagte ergänzend), der alles in ein Wissen umsetze, „dem dann der Wille und das Leben mit Sicherheit folgen werden". Die Korrektur dieses sokratischen Grundsatzes bietet Christi Wort Joh. 7, 17. Und genau im Sinne dieses Spruches betont Harnack S. 93 die praktische Bedingtheit des christlichen Erkennens und Bekennens und sagt im Schlußwort S. 188 f., daß wir Gottes werden gewiß werden, wenn wir mit

---

Evangelien gerühmt: die griechische Sprache liege gleichsam nur wie ein durchsichtiger Schleier über diesen Schriften, deren Inhalt sich mit leichter Mühe in das Hebräische oder Aramäische zurückübertragen lasse. So viel ich verstehe, wird eben diese Beobachtung dem Leser von Delitzschs hebräischem Neuen Testament sich gerade bei der Lektüre des Johannesevangeliums aufdrängen.

1) S. 97 werden auch die paulinischen Sprüche Gal. 2, 20 und Phil. 1, 21 so angeführt, daß man meinen muß, die älteren Jünger, „welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken", hätten so sich ausgedrückt. Richtig ist, daß sie ebenso wie Paulus empfunden und geurteilt haben.

festem Willen die sittlichen Werte bejahen. — Wie dem auch sei, enthält das Evangelium Johannis, wie ich überzeugt bin, einen wesentlich treuen Bericht über die Verkündigung Jesu, so ist die fragliche These unhaltbar. Vielmehr ist zu sagen: der Sohn Gottes, nicht allein der Vater, gehört in Jesu Predigt hinein. Daß dann das Bild, das Harnack von ihr entworfen hat, wesentlich umgestaltet werden muß, und daß so ein anderer Maßstab für die Beurteilung der Entwickelung der christlichen Religion gewonnen wird, ist klar.

3) Gegen Harnacks These kann man auch seine späteren Ausführungen verwerten. Als eine der gesichertsten geschichtlichen Thatsachen läßt er es gelten, daß nicht erst Paulus die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi in den Vordergrund geschoben hat, sondern damit ganz auf dem Boden der Urgemeinde steht (S. 97); als deren hervorragendste Eigentümlichkeit aber wird ausdrücklich die Anerkennung Jesu als des lebendigen Herrn, der das Opfer seines Lebens für sie gebracht hat, auferweckt ist und zur Rechten Gottes sitzt, bezeichnet (S. 96 f.). Wenn also die Apostel das Zeugnis von diesem Jesus Christus zum Mittelpunkt und Hauptinhalt ihrer Verkündigung machten, so haben sie, um mit Harnack zu reden, „dem Evangelium etwas hinzugefügt“ (S. 92), denn in das ursprüngliche Evangelium Jesu gehört ja „nicht der Sohn, sondern allein der Vater“ (S. 91, vgl. S. 33). Harnack staunt darüber, daß die Jünger, die Jesum in seiner Menschlichkeit gesehen, ihm alsbald die höchsten Prädikate beigelegt haben („so haben Muhameds Jünger von ihrem Propheten nicht geredet!“ S. 97 f.), ebenso darüber, daß sie mit der Gotteskindschaft die Jüngerschaft Christi einfach zusammenfallen ließen (S. 104). Er erklärt das durch ihren an der Person Jesu gewonnenen Eindruck, der durch seinen Tod und seine Auferweckung (genauer durch ihre „Vorstellung“ von seiner Auferweckung, siehe unten) befestigt sei (S. 98). Ich verstehe nicht, wie diese Erklärung ausreichen soll ohne die Voraussetzung, daß Jesus selbst schon sein Zeugnis von sich in sein Evangelium eingerückt hatte, wodurch den Aposteln die Gewißheit ward, daß sie die Verkündigung Jesu unverfälscht fortsetzten.

Weil Harnack so das apostolische Evangelium von Christus und die ursprüngliche „Religion Jesu“ (S. 48) auseinander hält, ergiebt sich in seinen späteren gelegentlichen Rekapitulationen ein gewisses Schwanken über das, was denn nun eigentlich die Wesensbestandteile des Christentums seien (vgl. das schon oben S. 324 ff. Bemerkte). In der Rückschau am Ende (S. 187) erklärt er: „Wenn wir ein Recht hatten zu sagen, das Evangelium sei die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als des Vaters, die Gewißheit der Erlösung, die Demut und Freude in Gott, die Thatkraft und die Bruderliebe, und wenn es dieser Religion wesentlich ist, daß der Stifter nicht über seiner Botschaft,

die Botschaft nicht über dem Stifter vergessen wird[1]) — so zeigt die Geschichte, daß das wirklich in Kraft geblieben ist und sich immer wieder durchringt." Vorher S. 178 f., wo die vier Punkte festgestellt sind, in denen die Reformation das Evangelium wieder erreicht habe, wird nachträglich bemerkt: „Sofern die Reformation dies alles wiederhergestellt und auch Christus als den einzigen Erlöser anerkannt hat[1]), darf sie im strengsten Sinne des Wortes evangelisch genannt werden." An anderen Stellen wird die Liebe zu Christus (S. 151), die Imitatio Christi (S. 149 und 166), die durch Christus erlangte Freiheit (S. 169), die Zuversicht auf den Herrn (S. 113), das Zusammengeschlossensein in Christus als dem Haupt (S. 118) als Wesensmerkmal neben Gottvertrauen, Reinheit, Brüderlichkeit u. s. w. genannt. Von Paulus speziell wird gerühmt, er habe das Evangelium in die universale Religion verwandelt, ohne seine wesentlichen inneren Züge zu verletzen, und als ein solcher Zug wird „die Zuversicht auf den Herrn" unmittelbar zwischen das Vertrauen auf den Vater und die Sündenvergebung gestellt (S. 113). Anderswo (S. 152) werden zunächst nur „Gottvertrauen, Demut, Selbstlosigkeit, Barmherzigkeit" als die religiösen Tugenden im Sinne des Evangeliums genannt, dann wird noch hinzugefügt, daß „zugleich Jesus Christus mit Ehrfurcht erfaßt wird". Kurz, die Person Jesu Christi wird teils in das Evangelium selbst eingerechnet, teils danebengestellt. (Vgl. hierzu auch Dogmengesch. I³, S. 69.)

Fest steht jedenfalls, daß für die Apostel Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene der Mittelpunkt ihrer Verkündigung und daß das Vertrauen auf diesen lebendigen Herrn der Herzpunkt ihres persönlichen Christentums gewesen ist (vgl. oben S. 330). Näher aber ist noch zu sagen, daß sie bei diesem Predigen gewiß waren, nicht etwa ihre subjektiven Glaubensurteile auszusprechen, sondern von objektiven himmlischen Realitäten zu zeugen, die sich ihrem Herzen und Gewissen überwältigend kundgegeben hatten. Die großen Thaten Gottes wollen sie verkündigen, die Stiftung des neuen Bundes, die Gott durch den Opfertod und die Auferweckung seines Sohnes vollzogen hat. — Wie stellt sich nun der Historiker hierzu? Er kann seine Aufgabe nicht darin sehen, die Beurteilung des Todes als Opfers und die „Vorstellung" der Auferweckung zu verteidigen, wohl aber darin, beide so vollständig kennen zu lernen, daß er die Bedeutung nachzuempfinden vermag, die sie gehabt haben und noch haben (S. 98). Wir berührten schon oben (S. 320) kurz diese Gedanken, müssen aber wegen der Wichtigkeit der Sache noch etwas näher darauf eingehen.

Gar schön und treffend zwar lautet das, was wir auf S. 102 f. lesen: „Von diesem Grabe (Christi) her hat der unzerstörbare Glaube

1) Von mir gesperrt.

an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen"; platonische, persische, spätjüdische Gedanken sind untergegangen; „aber die Gewißheit der Auferstehung und eines ewigen Lebens, die sich an das Grab im Garten des Joseph knüpft, ist nicht untergegangen, und die Überzeugung, Jesus lebt, begründet noch heute die Hoffnungen auf das Bürgerrecht in einer ewigen Stadt, die das irdische Leben lebenswert und erträglich machen" u. s. w. Aber schon die vorher S. 101 vorausgesetzte Unterscheidung des Neuen Testaments zwischen Osterbotschaft und Osterglaube ist unhaltbar; die zwei Belege dafür, Thomas und die Emmausjünger, treffen nicht zu, denn beide haben — was H. seltsamer Weise übersehen hat — die Osterbotschaft vernommen, vgl. Luk. 24, 22 f. und Joh. 20, 25. Thatsächlich wird der Osterglaube im N. T., besonders auch von Paulus 1 Kor. 15, unmittelbar auf die Erscheinungen (bezw. auf die glaubwürdige Botschaft davon) begründet, allerdings mit der Maßgabe, daß Christus nur den Seinen erschienen ist, die schon zuvor die Eindrücke seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung erfahren haben, und daß bei Paulus die objektive himmlische Erscheinung ein innerlich vorbereiteter und in seinem Innern gewirkter Vorgang gewesen ist (vgl. Röm. 7, 23 f. Gal. 1, 15 f.). Das ist das Richtige an Harnacks Bemerkung S. 102 f., daß „für die ersten Jünger der letzte Grund ihres Glaubens an den lebendigen Herrn die Kraft gewesen ist, die von ihm ausgegangen war". Aber es ist eine unberechtigte Folgerung, daß, da wir kein deutliches Bild von jenen Erscheinungen haben „und keine Überlieferung einzelner Vorgänge absolut sicher ist", wir unseren Osterglauben nicht auf diese schwankende Grundlage gründen dürfen, sondern das sinnliche Wunder aufgeben müssen (S. 102), und daß der Glaube an den lebendigen Herrn nur die That der aus Gott geborenen Freiheit sei (S. 103).

Gewiß, die einzelnen wunderbaren Vorgänge für sich, wenn sie z. B. innerhalb einer Lebensgeschichte Muhameds berichtet wären, losgelöst von der Gesamtoffenbarung des geschichtlichen Jesus Christus, und ohne daß wir in unserem Herzen und Gewissen einen Eindruck von der einzigartigen Bedeutung dieser Persönlichkeit für uns empfangen hätten, diese Vorgänge würden uns als etwas ganz Unglaubwürdiges vorkommen. Wenn aber das geistige Wunder des geschichtlichen Jesus Christus in seiner Wahrheit und Wirklichkeit sich uns bezeugt hat, so werden wir nicht etwa bloß das Glaubenspostulat aufstellen „der Heilige Gottes darf die Verwesung nicht schauen" (vgl. das oben von uns S. 321 Bemerkte), sondern nun gerade mit rechter Empfänglichkeit auch die durch die Apostel als glaubwürdige Zeugen berichtete wunderbare Thatsache der Auferstehung Christi als etwas Gewisses ergreifen und festhalten, keineswegs nur mit verständigem Fürwahrhalten, vielmehr mit dankbarer Zuversicht zu Gott, der ein Gott der Lebendigen ist, und zu

dem lebendigen Herrn, dessen Sieg uns froh macht. — Zu einem weiteren Eingehen auf das Problem ist hier nicht der Ort; ich verweise auf die neueren Verhandlungen darüber zwischen Reischle und Häring in der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche v. J. 1897 und 1898, auf die Aufsätze von S. Eck und Loofs in den Heften zur Christl. Welt Nr. 32 und 33, auf Harnacks genauere Erklärungen in der Dogmengesch. I³, S. 81 ff.[1]), ferner M. Kähler, Der sogen. historische Jesus u. der gesch.-bibl. Christus, 2. Aufl., S. 104 f., besonders auf J. Köstlin, Die Begründung uns. sittl.-relig. Überzeugung, S. 103 f.; 109 f., und J. Köstlin, Der Glaube ꝛc. (1895), S. 37 ff.; 70 ff. und 320.

Lebhafter Widerspruch ist ferner zu erheben gegen die Ausführungen über den Opfertod Christi, über die Gedanken, die angeblich diesen Tod von Anfang an gleichsam umspült und sich zu der Überzeugung verdichtet haben sollen, daß Er durch sein Todesleiden etwas Entscheidendes und zwar für uns gethan habe (S. 98 ff.). So geistreich diese modernen „Nachempfindungen" sind, sie lassen schon das, was für eine historische Betrachtung hier besonders in Betracht kommt, außer acht, eine genauere Berücksichtigung der Abendmahlsworte Christi und der alttestamentlichen Opferidee; sie lassen auch die Tragweite des vorliegenden Problems doch nicht genügend erkennen. Für die Apostel, speziell für Paulus, bedeuteten jene „Vorstellungen" nichts Geringeres als den Herzpunkt ihres Glaubens an Christus, durch dessen vollbrachte thatsächliche Sühne sie sich mit Gott versöhnt und erlöst wußten. Die Auffassung des Paulus wird S. 111 im Wesentlichen richtig dargestellt, aber S. 115 dazu bemerkt, sie sei nicht sicher gegen die Gefahr geschützt, daß man sich auf die Erlösung berief, ohne das neue Leben zu bewähren; „wer kann verkennen, daß die Lehren von der ‚objektiven Erlösung' zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind und ganze Generationen hindurch den Ernst der Religion verdeckt haben?" Die beiläufige Bemerkung, daß und in welchem Sinne das Christentum nun doch die Religion der Erlösung sein soll, kennen wir schon, auch die teilweise Aufnahme der „Sündenvergebung" und „Gewißheit der Erlösung" unter die Wesensbestandteile der christlichen Religion. Siehe oben S. 325 u. 331.

Die Behauptung, daß der Begriff der Erlösung gar nicht ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden könne (S. 115), wird durch die Harnacksche Darstellung selbst illustriert, indem sie „Sündenvergebung" und „Erlösung" unsicher und undeutlich in den Rahmen der Verkündigung

---

1) Dazu vgl. aber ebendort die Bemerkung auf S. 70: „Um diesen Jesus Christus (nämlich als Grund der Glaubensgewißheit) immer fester und sicherer zu fassen, dazu bedarf es aber auch der geschichtlichen Arbeit und Untersuchung." Ganz recht. So kommt für uns bei der Feststellung unseres Glaubens an den auferstandenen Herrn eben auch die äußere Bezeugung der Heilsthatsache mit in Betracht.

Jesu einfügt. S. 39 heißt es: Das Gottesreich kommt, indem er heilt, vor allem indem er Sünde vergiebt und die Sünder zu sich ruft; nun erst erscheint alles Äußerliche und bloß Zukünftige vom Gottesreich abgestreift: das Individuum wird erlöst, neue Menschen sollen werden; sie kehren um und werden wie die Kinder, aber eben dadurch sind sie erlöst[1]) und werden Gotteskinder, Gottesheldcn. (Vgl. dazu auch das Citat aus Goethe S. 94f.). Ferner S. 40: Das Reich Gottes ist das Entscheidende, was der Mensch erleben kann, weil die Sünde vergeben und das Elend gebrochen ist. — Noch deutlicher wird das Gesagte durch die Ausführungen in der Dogmengesch. I³, S. 58f., wo betont wird, daß Jesus als Offenbarer seines himmlischen Vaters die Sündenvergebung spende und daß diese untrennbar mit seiner Person verknüpft sei. Hinzuzunehmen aber ist besonders das ebenda S. 59f. Gesagte: erst durch Augustin sei das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit die negative Grundstimmung der Christenheit geworden; Jesus sei, indem er die Menschen zur Entscheidung für oder wider Gott aufrief, keineswegs immer auf die Sünde oder gar die allgemeine Sündhaftigkeit zurückgegangen; die lehrhafte Konzentrierung der Erlösung auf die Sünde sei dann von Paulus, allerdings nicht allein von ihm, vollzogen worden. (Vgl. auch Vorlesungen S. 161f.). — Dazu stimmen dann hier solche Sätze, wie: „Jesus ruft allen, die Menschenantlitz tragen, zu: ihr seid Kinder des lebendigen Gottes“ u. s. w. (S. 43); „Gotteskinder findet er überall“ (S. 52); „das Evangelium behauptet nicht, daß Gottes Barmherzigkeit auf die Sendung Jesu beschränkt sei“ (S. 92, vgl. auch S. 90 und oben S. 323 das Citat aus der Rektoratsrede).

Wenn diese Sätze gelten sollen, dann ist Paulus allerdings mit seiner Verkündigung (vgl. z. B. Röm. 3, 23ff., 24f.) doch wohl ein „Verderber“ des ursprünglichen Evangeliums gewesen, zumal da er demselben schon das Theologumenon von dem präexistenten himmlischen Christus hinzugefügt hat (S. 101); die Abendmahlsworte Christi von seinem einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit stiftenden Opfertod werden als paulinische Eintragungen gelten müssen; und wir sollten lieber aufhören, das Christentum die Religion der Erlösung oder Versöhnung zu nennen. Was hilft uns das Zugeständnis Harnacks S. 161f.: „Dieses Gefüge von Sünde und Gnade, dieses Ineinander von Gefühl und Lehre scheint eine unverwüstliche Kraft zu besitzen, der die Zeit nichts anzuhaben vermag“, — wenn dies alles nur etwas Individuelles, Augustinisches oder Paulinisches oder Lutherisches sein soll, was in die schlichte Predigt Christi „gar nicht so ohne weiteres eingestellt werden kann“? Ob nicht grade in diesem Falle Harnacks Auf-

1) Von uns gesperrt.

fassung den „Ernst und Trost der Religion“, um den er sich dem „Intellektualismus“ gegenüber öfter besorgt zeigt, bedroht? Die wiederholte Versicherung, daß „Jesus den Wert der Menschheit gesteigert“ habe (S. 43 u. ö.), ist kein genügender Ersatz für das Preisgegebene.

Der Historiker also, der hoch über allen Zeitaltern und Konfessionen seinen Standort eingenommen hat, der auch „eine Kirchenanstalt oder einen ganz freien Verein“ zu den Koëffizienten und Rinden des wesentlichen Christentums zählt (S. 120) [1], der in der Sorge darüber, man möchte, durch die schlimmen und täuschenden Schlagworte „der ganze Christus“ und „das ganze Evangelium“ verführt, Kern und Schale für gleich wertvoll halten (S. 8 f.), immer darauf dringt, das Bleibende von dem Vergänglichen zu unterscheiden, der urteilt, das Evangelium könne in keiner Form seiner intellektuellen (und gesellschaftlichen) Ausprägung, auch in der ersten nicht, seine klassische und bleibende Erscheinung haben (S. 119), hat mittels kühner Geschichtskonstruktion in einigen den synoptischen Evangelien entnommenen Sprüchen Jesu (Gleichnissen und Bergpredigt) den schlichten und unvergänglichen Kern des Evangeliums zu finden gemeint, der schon durch die Apostel alteriert, durch den Katholizismus vollends verdeckt und verderbt, doch nicht erloschen, sondern in Luthers Protestantismus wieder aufgeleuchtet sei und noch heute auf die tiefsten Lebensfragen Antwort gebe.

Gelegentlich (S. 9) spricht er von einer fernliegenden Gefahr, der ein Historiker erliegen könne, daß er nämlich beim Suchen nach dem Kern diesen selbst verliere. Nach allem, was wir oben ausgeführt haben, müssen wir urteilen, daß Harnack dieser Gefahr nicht entgangen ist. Das ist von dem Historiker gesagt, nicht von dem Christen. Wer ihm nachsagen wollte, daß er an Christus und dem Christentum ein lediglich historisches, in relativen Werturteilen sich aussprechendes Interesse habe, der hat ihn nicht verstanden. Man erinnere sich nur der oben S. 315 f. 323. 326 angeführten Äußerungen oder des folgenden Bekenntnisses: „Daß dieser Christus, wie ihn die Geschichte vorstellt, als mein Herr und Erlöser geglaubt und ergriffen wird, das bringt gewiß keine geschichtliche Erkenntnis zu Wege, sondern hier gilt, was Luther im Eingang der Erklärung des dritten Artikels gesagt hat .... Ein Christenmensch ist ein Mensch, der die Erfahrung gemacht hat: An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd; was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert“ (Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum, S. 23).

---

1) H. leugnet, daß Jesus die Stiftung einer gottesdienstlich organisierten Gemeinde beabsichtigt habe S. 96. 113. „Die Herrenworte Matth. 16, 18; 18, 17 gehören erst einer späteren Zeit an“ (Dogmengesch. 1³, S. 76, Anm. 3). Dazu vgl. S. 172 f. die Erörterung über den protestantischen Kirchenbegriff.

Als Historiker verlangt er nur einen frischen Blick für das Lebendige und Große (S. 9), ein gesundes an geschichtlichem Studium gereiftes Urteil (S. 16), damit man erkenne, was und wie Jesus in den Beschränkungen seiner eigentümlichen Anlage und seiner Zeit gewesen und was das Bleibende und Wesentliche seiner Erscheinung sei (S. 8. 9. 11). Als Christ aber stellt er sittliche Anforderungen an das rechte Verständnis Christi: aus dem entscheidenden Punkt der Abkehr von der Welt und der Zukehr zu Gott heraus soll Glaube und Bekenntnis wachsen; nur wer nach dem Evangelium Christi lebt, kann richtig über ihn denken (S. 93, vgl. S. 189). Als Christ fällt er dann auch die dem Historiker versagten „absoluten Werturteile" (S. 11) über den geschichtlich erkannten Christus auf Grund dessen, was er an ihm erlebt hat.

Die Spannung zwischen empirischer und religiöser Erkenntnis, zwischen Geschichtswissen und Frömmigkeit steigert sich bis zur Unlösbarkeit. Z. B. die Vorstellung von Wundern ist für den religiösen Menschen unvermeidlich (S. 18), noch selten hat es einen starken Glauben gegeben, der von dem einzigartigen Eindruck der Person Jesu nicht auf eine übernatürliche Macht derselben geschlossen hätte (Dogmengesch. I[3], 64). Aber der Historiker, der mit einem Wunder als einem sicheren Ereignis rechnet, hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf der alle geschichtliche Forschung ruht; überzeugt er sich trotzdem, daß Christus im strengen Sinne Wunderbares gethan hat, so gehört solche Überzeugung nicht dem Gebiet des historischen Wissens, sondern des religiösen Glaubens an (ebenda S. 63f.). Es muß also eine doppelte Wahrheit und Wirklichkeit geben?! Um den Glauben gegen die Einsprüche der Vernunft zu sichern, hat man jene Scheidung zwischen religiösem und empirischem Erkennen festgestellt; aber sehen wir nicht aus dem angeführten Beispiel, daß nun gerade erst recht die Skepsis angeregt wird; denn wer kann den inneren Zwiespalt einer doppelten Buchführung ertragen?

Ja der Zweifel mag bei solchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen noch tiefer bohren. Als empirisch denkende Menschen sehen wir uns in einen blinden brutalen Naturverlauf, in eine unerbittliche Notwendigkeit eingespannt; aber als religiöse Menschen sind wir gewiß, daß dieser Naturverlauf höheren Zwecken dient, bezw. daß man ihm durch eine innere göttliche Kraft so zu begegnen vermag, daß alles zum Besten dienen muß; wir können Gottes naturbezwingende Kraft erbitten und erleben (S. 17. 19). Aber daß Gott wirklich in den Naturverlauf eingreife und ihn durchbreche, ist nur eine schier unverwüstliche rein bildliche Vorstellung der Phantasie (S. 18). Allerdings bringt das Evangelium die (praktisch bedingte) Lehre von der Wirklichkeit Gottes des Vaters (S. 92), auch ist der Schöpfungsgedanke ein dem Evangelium entsprechendes Element, weil dadurch die Verflechtung von Gott und

Welt aufgehoben ist (S. 143); aber die bestimmte Vorstellung, daß Gott der Schöpfer der einheitliche Grund der sittlichen Welt und Natur sei, darf nicht in die Lehre des Evangeliums vom wirklichen Gott eingerechnet werden. — Ja, da möchte mancher fragen: wenn es nur eine bildliche Vorstellung ist, daß Gott wirklich in den Naturlauf eingreift, so ist es wohl auch nur eine bildliche Rede, daß er der Schöpfer ist? Und ist dann etwa gar „die Wirklichkeit Gottes“ selbst nur eine für das religiöse Grunderlebnis unentbehrliche Hilfsvorstellung?

Wir bekommen warme und innige Zeugnisse von dem Vater, dem „lebendigen Gott“ zu hören. Aber wie unlebendig ist doch dieser Gott, der keine Wunder thut (S. 17 f.), der nichts „Neues“ schafft (S. 30 f.), dessen einiger Sohn nur „in der Sphäre der Gotteserkenntnis“ (S. 81) sein Sohn ist, nicht aber wirklich und wesenhaft, nur so, wie das Göttliche auf Erden erscheinen kann (S. 92)! Zwar als ein Glaubensgedanke wird die bestimmte und reine Überzeugung „Gott war in Christus“ gelegentlich gelobt (S. 147), der geschichtliche Sohn Gottes wird gepriesen als der, der noch heute dem Leben der Menschen einen Sinn und das Ziel giebt (S. 82), das Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses und das unerforschliche Geheimnis seiner Persönlichkeit wird betont (S. 81 f.): das alles aber kann uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß Harnack gemäß seinen allgemeinen und quellenkritischen Voraussetzungen nur im Rahmen seiner engen, vorweg gezogenen Grenzlinien (vgl. S. 80 und 8) jene Einzigartigkeit gelten läßt. Das in den Evangelien thatsächlich vorliegende Selbstbewußtsein Jesu führt doch weit darüber hinaus auf etwas Übergeschichtliches, Übermenschliches, wesenhaft Göttliches, das sich in den engen Rahmen jener Grenzlinien schlechterdings nicht fügt. Der Menschensohn Jesus weiß sich als den eingebornen Sohn Gottes, der durch seinen sühnenden Opfertod das Heil der sündigen Menschheit begründet und durch seine Auferweckung in seine Herrlichkeit eingeht. Er macht sich selbst zum grundlegenden Inhalt seines Evangeliums. So haben ihn auch die Apostel verstanden und verkündigt. —

Auf eine Nachprüfung der geistvollen kritischen Überschau Harnacks über die Geschichte des Christentums kann ich nicht eingehen. Die Grundgedanken der Dogmengeschichte sind maßgebend geblieben. Niemand wird aus der Fülle der hier gebotenen Belehrungen und Anregungen ohne lebhafte Dankbarkeit schöpfen [1]) können, auch wenn er zum Neuen

1) Ja sogar ein Wortführer des jüngsten Katholikentages in Bonn wiederholte mit lebhafter Zustimmung die glänzende Charakteristik, die H. auf S. 153 von der römischen Kirche giebt, natürlich ohne das Folgende zu erwähnen. In der That bewährt übrigens H. hier das von ihm in der Dogmengesch. I³, 28 erwähnte dritte Haupterfordernis eines Historikers, die „Fähigkeit, sich auch in fremde Interessen und Gedanken zu finden“ aufs Glänzendste.

Testament als der geschichtlichen Urkunde der vollendeten göttlichen Heilsoffenbarung eine grundsätzlich andere Stellung einnimmt und das intellektuelle, lehrhafte Element in der Religion (noch abgesehen von aller Spekulation) grade im Interesse einer reinen und sicheren Glaubenserfahrung ganz anders wertschätzt und darum in seinen Urteilen besonders über den Wert der altkirchlichen Dogmen und über das Wesen des Protestantismus von Harnack erheblich abweichen muß. Namentlich die vorgetragene Charakteristik Luthers würde mit gleichzeitiger Berücksichtigung des Aufsatzes über die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte (Christl. Welt 1899, Sp. 7 ff.) eine sorgfältige Nachprüfung erfordern.

Noch mancherlei Bedenken, die Harnacks Vorlesungen abgesehen von ihrer Gesamtanschauung an einzelnen Stellen erwecken, wären zu erörtern. Z. B. möchte ich fragen: Ist die Verknüpfung von Religion und Moral S. 46 f. 48. 49 klar und richtig aufgefaßt? Und hat nicht die Behauptung (S. 47) „die Nächstenliebe ist auf Erden die einzige Bethätigung der in der Demut lebendigen Gottesliebe“ das Gebet übersehen? — Zu S. 66: waren die Priester und Schriftgelehrten damals wirklich nur eine „unberufene Obrigkeit“, und muß andernfalls nicht auch Jesu Werk als eine „Revolution“ im Sinne von S. 170. 173 bezeichnet werden? — Zu S. 115: bekämpft nicht auch Jesus schon ein Geltendmachen der Erlösung bei mangelnder Lebensheiligung Matth. 7, 21 ff; Luk. 6, 46? — Zu S. 119: wenn doch das Evangelium Lehre ist, sofern es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt (S. 92), hat es nicht wenigstens in dieser Form seiner „intellektuellen“ Ausprägung, die auch für unser heutiges Empfinden unmittelbar deutlich ist (S. 40 f.), seine bleibende Erscheinung? — Zu S. 121: der Historiker soll vor allem die Arbeit und die Leistungen als Wertmaßstab für die Bedeutung großer Erscheinungen anwenden; aber auf S. 5 hörten wir, daß der schon die christliche Religion verwunde, der ihren Wert in erster Linie nach ihren Leistungen für den Fortschritt der Menschheit bemißt? — Zu S. 138 f: unter dem Ausdruck „natürliche Religion“ soll man etwas Doppeltes verstehen können; aber S. 186 hören wir dann noch von einer dritten neuen Bedeutung? — Doch ich breche ab. Nur das möchte ich noch bemerken, daß die von mir im Eingang gelobte frische und ursprüngliche Eigenart der frei gehaltenen Vorträge mit einer Reihe von kleinen Versehen, die besser vor dem Druck getilgt wären, behaftet ist. Es ist doch schade, daß z. B. die Sprüche 1 Kor. 12, 26 und Micha 6, 8 nicht etwa blos ungenau, sondern unrichtig und zum Schaden ihres eigentümlichen Sinnes citiert werden: „So ein Glied leidet, so sollen die andern mitleiden“ (S. 106), und: „Es ist dir gesagt, Mensch, was dir gut ist u. s. w.“ (S. 90), wobei letzterer Spruch im Zusammenhang wie ein Wort Jesu erscheint (das Richtige

aber siehe S. 30); oder wenn der Spruch Luk. 17, 21 auf S. 35 und 39 in ganz verschiedener Übersetzung gebracht wird, ohne daß man erfährt, daß es dasselbe Herrenwort ist; oder wenn der Paul Gerhardtsche Vers „Nun weiß und glaub ich's feste" S. 169 so angeführt wird, daß man an Luther als Verfasser denken muß (doch vgl. S. 179); oder wenn S. 37 Jesu der Spruch in den Mund gelegt wird: er sei gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören; das sagt Johannes von ihm 1. Joh. 3, 8, aber Jesus selbst hat das nie so ausgedrückt, nur Anklänge daran finden sich Matth. 12, 28; Luk. 13, 32. Doch dies und Ähnliches [1]), was ich nicht weiter ausführen will, sind Kleinigkeiten, die den Gesamtwert des bedeutenden Buches nicht beeinträchtigen, eines Buches, das zwar auf schlichte Christen verwirrend wirken muß, aber für die Gleichgültigen oder Verächter der Religion unter den Gebildeten ein heilsamer Weckruf werden kann und für die Theologen eine starke Anregung ist, über Wesen, Aufgabe und Methode ihrer Wissenschaft sich von neuem Rechenschaft zu geben.

Naumburg a./S. Pastor Lic. **O. Albrecht.**

---

1) Die zweite Auflage hat, während sie die wenigen Druckfehler der ersten Auflage beseitigt, einen sinnstörenden stehen lassen: S. 32, Z. 14 v. u. muß es statt „gesandt" (an erster Stelle) heißen „gesalbt". Und die eine sachliche Korrektur der 2. Aufl. auf S. 68 hat den unschönen neuen Satz verschuldet: „Jedes Recht hat ihm [dem Recht!] aber Tolstoi im Namen des Evangeliums abgesprochen." — Laut Ankündigung der Verlagsbuchhandlung erschien soeben (Dezember 1900) die dritte unveränderte Auflage (11. bis 15. Tausend).

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1900.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hatte in seiner Herbstsitzung am 11.—13. September u. a. die eingelaufenen Preisarbeiten zu beurteilen.

Leider war dabei keine Antwort auf die Frage: Was ist national, was international in der niederländischen Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts?

Die sechs vorliegenden Abhandlungen behandelten die zwei für Dezember 1899 gestellten Fragen. Zwei davon betrafen die bereits 1895 gestellte, 1898 wiederholte Frage über die Geschichte und den Einfluß der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden.

Die eine war in holländischer Sprache geschrieben unter dem Motto: L'histoire des églises wallonnes, c'est l'histoire des Pays-Bas.

Diese Arbeit eines unwissenschaftlichen Kompilators, der seinen Stoff ohne Urteil aus Quellen zweiter und dritter Hand zu-

sammengeschrieben hatte, konnte für den Preis durchaus nicht in Betracht kommen.

Die andere Abhandlung über dasselbe Thema war in französischer Sprache geschrieben unter dem Motto: Fortiter in re, suaviter in modo. Sie machte auf die Direktoren in mancher Hinsicht einen günstigen Eindruck. In reiner Sprache, in schlichtem, einfachem Stil geschrieben, auf fleißigem Quellenstudium fußend, bekundet diese Arbeit einen Autor, der seinen Stoff beherrscht und in geregelter Folge mitzuteilen versteht.

Freilich stehen diesen Vorzügen sehr wesentliche Fehler gegenüber.

Der Autor hat kaum versucht, das geistige Leben in den Niederlanden vor der Ankunft der Wallonen zu beschreiben; die wenigen darauf bezüglichen beiläufigen Notizen legen Zeugnis ab von Unkenntnis der historischen Entwickelung sowie des Charakters und der Motive der geistigen Strömungen in diesen Ländern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Folge davon ist, daß der Autor sowohl Thatsachen, Zustände und Konflikte in der späteren Geschichte der Reformierten ganz falsch darstellt, als auch, daß er den Einfluß der Wallonen mit naiver Voreingenommenheit unrichtig zeichnet und viel zu hoch anschlägt.

Die Direktoren können also diese Arbeit nicht mit Zuerkennung des Preises in die Werke der Gesellschaft aufnehmen, haben aber beschlossen, den Autor wegen der relativen Verdienste seiner Untersuchung mit fl. 150.— zu belohnen, falls er dem Sekretär seinen Namen mitteilen will.

Die Frage, die 1897 mit zweijähriger Frist gestellt wurde: Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorieen über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefaßt werden sollen, hatte vier Antworten hervorgerufen.

Die deutsch verfaßte, mit dem Motto: Sirach 16, 17 versehene Arbeit mußte wegen der unleserlichen Schrift von der Mitbewerbung ausgeschlossen werden.

Eine der drei übrigen Abhandlungen über dieses Thema war in holländischer Sprache verfaßt und trug als Motto Fechners

Worte: Ich gebe aber etwas auf den ursprünglichen Naturinstinkt des Menschen u. s. w. Sie wurde unbedingt verworfen, weil der Verfasser ebenso wenig eine Ahnung gehabt hat von der Bedeutung und dem Umfang der Frage, wie von der Aufgabe ihrer Beantwortung.

Die deutsche Abhandlung unter dem Motto: Non pro, sed in ratione voluntas, bekundet wohl etwas Talent und bringt einzelne gute Bemerkungen, hat aber weder die Frage richtig aufgefaßt noch die darin genannten Theorieen genügend beurteilt.

Auch die noch übrig bleibende deutsche Arbeit mit dem Kennspruch: Nicht Worte entscheiden über den Charakter einer Lehre, sondern Begriffe (F. Hoffmann) konnte den Preis nicht erlangen. Obgleich in lobenswerter Form, mit ziemlich tüchtigen Kenntnissen der einschlägigen Litteratur geschrieben und einzelne Proben guter Polemik enthaltend, muß sie doch als ein mißlungener Versuch betrachtet werden. Dem Verfasser ist die Tiefe des Problems entgangen; er hat weder die verschiedenen Seiten der Frage sorgfältig untersucht noch seine eigenen Urteile und Betrachtungen klar motiviert.

I. Die Direktoren haben beschlossen, die Frage über die Willensfreiheit von neuem, aber in modifizierter Form zu stellen.

Sie wünschen dabei namentlich eine Antwort auf folgende Fragen:

> Kann man sich für die Theorie des Indeterminismus (Kants transcendentale Freiheit des Willens) mit Recht auf Thatsachen des Seelenlebens berufen?
>
> Kann man diese Theorie aufrecht erhalten gegenüber dem, was neuere wissenschaftliche Untersuchungen lehren über die Regelmäßigkeit in menschlichen Willensäußerungen, den Zusammenhang zwischen physiologischen und psychischen Erscheinungen, u. s. w.?
>
> Welche Bedeutung hat diese Theorie für Religion und Sittlichkeit?

Die Direktoren wollen hiermit nur die Leitpunkte der Untersuchung angeben, nicht eine bindende Einteilung vorgeschrieben haben. Antworten auf diese Frage werden erwartet vor dem 15. Dezember 1901.

II. Die Direktoren wünschen weiter, vor dem 15. Dezember 1902 zu erhalten: Eine Geschichte der modernen Richtung in den Niederlanden.

Was nach dem festgesetzten Termin einläuft, kann nicht berücksichtigt werden.

Vor dem 15. Dezember 1900 werden Antworten erwartet auf folgende Fragen: Was wissen wir, ohne Berücksichtigung des N. T., von Messianischen Erwartungen der Juden in den letzten zwei Jahrhunderten vor Christus bis ungefähr 150 nach Christus? — Eine Abhandlung über den Unsterblichkeitsglauben, sowohl vom religiösen als vom philosophischen Standpunkt betrachtet. — Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder 400 Gulden bar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von 250 Gulden) nebst 150 Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit 385 Gulden bar.

Die gekrönten Schriften läßt die Gesellschaft verlegen als Teil ihrer Werke. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende. Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort bei Seite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre

Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Namen und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlung portofrei an den Mitdirektor und Sekretär Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen.

Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie es nicht dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgiebt.

2.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1901.

Bei den Direktoren der Teylerschen Stiftung ist keine Beantwortung eingeliefert auf die im Jahre 1898 gestellte Preisfrage:

„Zu welchen Schlüssen führt eine streng methodisch-historische Untersuchung bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu?"

Von den Direktoren der Teylerschen Stiftung und den Mitgliedern der Teylerschen Theologischen Gesellschaft wird als neue Preisfrage gestellt, und zwar für einen zweijährigen Termin, so daß die Antworten vor dem 1. Januar 1903 erwartet werden:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die verschiedene Bedeutung, in der das Wort Moral gebraucht wird in der ethischen Litteratur aus früherer und späterer Zeit, sowie eine Erörterung des Zusammenhangs, der zwischen jenen verschiedenen Auffassungen besteht."

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1902 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.“

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1901.
Vierundsiebzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1901.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1901, drittes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1901.

Abhandlungen.

1.

Bemerkungen über die Art der Übersetzung im Targum Onkelos.

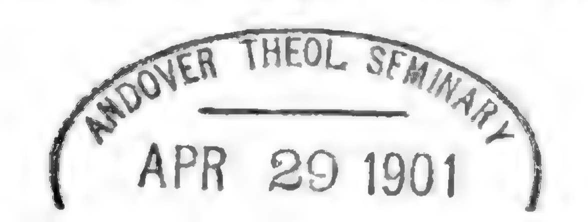
Von

Emil Brederek, Pastor in Breklum[1]).

I. Zusätze des Targum zum hebräischen Text.

Die Zusätze des Targum Onkelos zum hebräischen Text — wenn auch im Verhältnis zum ganzen Text geringfügig — sind doch recht zahlreich und wohl wert, einmal besonders zusammengestellt und gruppiert zu werden, zumal dies meines Wissens noch nie unternommen worden ist. Eine Reihe von den hier aufzuführenden Stellen, die man kaum noch als „Zusätze“ bezeichnen kann, gehören mehr in eine eigentliche Konkordanz, z. B. die Übersetzung von אבן durch אבן טב, von קטרת durch קטרת בוסמיא

1) Diese Arbeit ist ein Ergebnis dessen, was ich aus einer vollständigen konkordanzmäßigen Durcharbeitung des Onkelos gewonnen. Diese „Konkordanz zum Targum Onkelos“ liegt im Manuskript fertig vor, harrt aber noch des Druckers bez. des Verlegers. [Da die Veröffentlichung der vorstehend erwähnten Konkordanz zum Onkelos-Targum in hohem Grade wünschenswert ist, so werden die hier folgenden Mitteilungen wie der ganze Plan des Herrn Verfassers der Beachtung der Fachgenossen angelegentlich empfohlen. Die Redaktion.]



u. ä.; alles dies ist aber der Vollständigkeit wegen hier noch einmal aufgeführt. Umgekehrt sind hier im allgemeinen ausgeschlossen die Kapitel G 49, E 15, N 23, 24, D 32, 33; eine genauere Behandlung der dort sich findenden längeren, paraphrasierenden Zusätze würde einer konkordanzmäßigen Behandlung des Targums — und weiter will diese Arbeit nichts bieten — allzu fern liegen.

Ich teile die Zusätze nach grammatischen Gesichtspunkten ein. Wo es nötig, sind die nächsten Worte vor oder nach dem Zusatz (die sich also auch im Hebräischen finden) in Klammern beigefügt.

I. Einschub des Subjekts.

G 15, 4 בר (דתוליד)
G 32, 10 (זעירן) זכותי
G 41, 56 (דבהון) עיבורא
G 45, 28 (סגי לי) חידוא
E 1, 12 (עקת) לעצראי
E 21, 31 (יגח) תורא
N 11, 8 (לקטין) דצבי
D 32, 34 עובדיהון (גלן)
D 33, 2 זיהור יקריה
D 33, 26 (לית) אילה

II. Einschub des Objekts.

G 9, 27 (ישירי) שיכינתיה
G 16, 13 (חזי) כולא
G 17, 20 (קביל) צלותך, ebenso D 9, 16. 10, 10. 30, 17. 21
G 18, 29. 30 (אעבד) גמירא [1]
G 38, 9 (מחביל) ארחיה
G 41, 47 (סיבעא) עיבורא
G 41, 56 (פתח) אוצריא
G 49, 2 (קבילו) אולפן
G 50, 21 (מליל) תנחומין
E 10, 2 (תישתעי) ית ניסין
E 15, 16 (ייעיבר) ית ארנונא
E 15, 16 (פרקתא) ית ירדנא
E 22, 10 (יקביל) מומתא
E 22, 26 (איקביל) קבילתיה
L 9, 19 (חפי) גוא
L 16, 1 (קרב) אישתא נוכריתא [2]
L 19, 18 (תיטר) דבבו
N 11, 29 קנאתי (מקני)
N 21, 14 גבורן (עבד)
N 23, 20 בירכן (קבילית)
N 23, 20 (אתיב) בירכתי
N 24, 14 (מלך) מא דתעביד
N 25, 4. 32, 53 דחיב קטול
D 5, 17. 19 (גנב u. קטל) נפשא
D 7, 10 (שלם) טבון דאינון עברין
D 9, 14 אנת (בעותך)
D 16, 2 (תכוס) ניכסת קודשיא
D 21, 20 (זלל) בסרו (סבי) חמר
D 32, 36 (ידין) ית דינא
D 32, 36 פורענות (יתפרע)
D 33, 9 מותא תנינא (לא ימות)

---

1) Aus V. 21.

2) Aus N 3, 4.

Anhang: Dativobjekt.

G 3, 7 (חטיטו) להון (טסרי תנין)
G 12, 5 לאוריתא (שעבידו)
G 19, 3 (משתיא) להון (עבד)
E 39, 1 לאהרן כהנא (לבושין)
N 23, 7 יתרעי לי
N 24, 23 להיביא (וי)
D 17, 16 (סוסון) ליה (לאסגאה)

III. Einschub des Prädikats.

G 4, 14 (לאיטמרא) לית אפשר
G 16, 13 אמר
G 17, 4 (קימי) גזר (אנא)
G 18, 21 (גמירא) אעביד
G 21, 7 מהימן .... וקיים
G 22, 14 (רצלי) ופלח
G 24, 42 רישא קדמך (אית)
G 30, 11 (גד) אתא (nach d. Qere)
G 32, 18. 20 (בתרנא) אתי
G 34, 25 (לרותצן) דיתבא
G 37, 26 ניתהני לנא (מא ממן)
G 40, 10 (ענבין) הוו
G 47, 26 דיהון יהבין
E 4, 25 (חתנא) איתיהיב
E 4, 26 קטול (חתנא) איתחיב
E 6, 9 (עליהון) דהוה (פולחנא)
E 10, 12 (גובא) וייתי
E 13, 12 תקדיש (דכרין)
E 17, 15 (ניסין) דעבד (יי)
E 18, 4 (בעזרי) הוה
N 17, 3 דאיתחיבו
N 21, 14 (יי) עבד (קרבין)
N 21, 16 (בירא) איתיהיבת להון
N 21, 19 פלקא עמהון
N 21, 19 נחתא עמון
N 21, 30 (מדבון) עדא שולטן
N 23, 23 צבן דייטב
N 23, 23 רען ברבות
N 24, 6 (על ימא) דנציבין
N 24, 7 (בעממין) ישלוט
N 24, 14 ואיחוי
N 24, 24 יצטרחן (סיען)
N 26, 3 אמרו למימני
N 28, 10 (בשבא) תתעביד
D 6, 9; 11, 20 (בסיפי בתך) תקבעינון
D 32, 4 לא נפק (עולא)
D 32, 14 (ביזא) יהב להון
D 32, 20 (בסופיהון) יהי (מא)
D 33, 3 אפיק ממצרים
D 33, 8 .. דאשתכח .. אלבישתא
והוה שלים ... ואשתכח מהימן
D 33, 17 אתעבידא ליה מן (גבורן)
קדם דתוקפא
D 33, 19 יתגלין להון (בחלא)
D 33, 27 (עלמא) אתעביד

IV. Substantiv vor einem anderen.

G 2, 24 (אבוהי) בית משכבי
G 4, 20 (משכנין) יתבי
G 4, 20 (בעיר) מרי
G 4, 22 (דכל ידעי) רבהון
G 8, 21 (אינשא) חובי
G 11, 4; E 9, 8. 22; D 1, 28;
9, 1 (שמיא) צית
G 11, 5 (קרתא) עובד
G 14, 3 (ים מלחא) אתר
G 23, 13 (חקלא) דמי
G 31, 2. 5 (אפין) סבר
G 35, 5 (דבקרוי) עממיא
G 37, 20 (חילמוהי) סוף
G 41, 35 (פרעה) מהימני

G 41, 36; 47, 13 (bis) עמא (דארעא)

G 41, 47. 57; D 9, 28 דירי (ארעא)

G 42, 28 (ליבוהי) מדע

G 42, 33 (דחסיר) עבורא

G 44, 8 (דכסף ... דדהב) מנין u. E 7, 19 (אעא ... אבנא) מני

G 46, 32. 34 (גיתא) מרי

G 48, 17; N 23, 19 בני (אינשא)

G 49, 22 (דמיא) עינא

G 49, 25 (דשמיא) טל

E 2, 25 (דבני יש') שעבודא

E 8, 22 (דמצראי) בעידא

E 9, 16 (שמי) גבורת

E 10, 5. 15; N 22, 5. 11 עין (שמשא)

E 12, 34 (אצותא) מותר

E 14, 31 (יד יי) גבורת

E 14, 31 (משה) נבואת

E 17, 11 (bis). 16; N 23, 21. 22 (bis). 24, 8. 19; D 33, 17 בית vor ישראל o. ä.

E 21, 35 (מיתא) דמי

E 23, 8 (חכים) עיני

E 26, 2. 31; 37, 8. 35 צורת (כרובין)

E 34, 25 (ניכסיהון) תרבי

E 40, 38 (אשתא) חיזו[1] ähnl. D 32, 41

L 25, 44 (סחרניכון) קרוי

N 4, 20 (קודשא) מני

N 5, 10 (קודשוהי) מעסר

N 6, 18 (דנכסת קודשיא) דודא

N 6, 27 (שמי) ברכת

N 7, 18; D 3, 12. 16; 4, 43 שיבט ...

N 15, 39 (עין) חיזו

N 15, 39 (לב) הרהר

N 18, 9 (אשתא) מותר

N 22, 24 (דגדרא) אתרא

N 24, 8 (עממיא) ניכסי

N 31, 28. 49; D 2, 14—16 מגיחי (קרבא)

N 33, 53 (ארעא) יתבי

D 1, 5 (אוריתא) אולפן

D 1, 17; 20, 10 (דעיר) מלי

D 1, 33 עמודא (דאשתא ... דעננא)

D 4, 3 (בעל) פלחי

D 4, 28; 28, 36. 64 עממיא פלחי (טעותא)

D 8, 15 (דחיוון) אתר

D 11, 20 (בתך) סיף

D 12, 22 (טביא) בסר

D 13, 6; 17, 7; 22, 21. 22. 24 עבד (דביש)

D 19, 6; 22, 26 (דין) חובת

D 19, 13; 21, 21 (דם) אשדי

D 32, 12. 16 (טעון) פולחן

D 32, 32 (סדם ועמרה) עם

D 33, 14 (שמשא) יבול

V. Substantiv nach einem anderen.

G 2, 10 נהרין (רישי)

G 3, 21 בסריהון (משך)

G 29, 21 פולחני (יומי)

1) Aus N 9, 16.

G 40, 8 חילמא (פושרן)
G 41, 38; N 24, 2; 27, 18 רוח נבואה
G 49, 6 סנאה (שור)
E 9, 28 לוטין (קול)
E 21, 9. 31 ישׂ׳ (בנת)
E 21, 16 מבני ישׂ׳ (נפשא)[1]
E 22, 19 עממיא (טעות)
E 30, 1. 8. 9. 27. 37; 31, 8; 37, 25; 39, 10; 40, 5; L 10, 1; N 7, 14. 20. 26. 32. 38. 44. 50. 56. 62. 68. 74. 80. 86; 16, 7. 17. 18. 35. 17, 5. 11. 12; D 33, 10 (קטרת) בוסמיא
L 7, 19 (ter) קודשא (בסר)
L 23, 43 ענני (מטלת)
L 26, 31 כנישתכון (קורבן)
N 19, 15 דחסף (מגן)
N 24, 5 שקיא (גנת)
N 24, 19 עממיא (קרית)
N 24, 24 פרת (עבר)
N 28, 2 סדור (לחים)
N 28, 14 ירחין (רישי)
N 35, 12 דמא (גאל)
D 1, 33 בית מישרי (אתר)
D 7, 5 טעותהון (צלמי)
D 8, 7 מבועי (מין)
D 16, 9 דיומרא דארמותא (חצד)
D 21, 19; 22, 15 (תרע) בית דין
D 23, 16 עממין (עבד)
D 26, 13 מעסרא (קודש)
D 32, 32 רישי חיוין

1) Aus D 24, 7.

Anhang: Adverbialer Accusativ.

G 31, 27 פום (בתידוא)

VI. Adjektiv zu einem Substantiv.

G 24, 23. 31 כשר (אתר)
G 24, 27 תקנא (ארח)
G 36, 6 אוחרי (ארע)
G 38, 29 סגי (תקוף)
G 48, 22 יתיר (חולק)
E 2, 23 דהוה קשי (פולחנא)
E 20, 5; 34, 7; N 14, 17; D 5, 9 מרדין (בנין)
E 26, 7 חדא (משכנא)
E 27, 11. 17; 31, 5; 36, 31 טב (אבן)
E 27, 17 קדמאה (סידרא)
L 25, 45 ערליא (תותביא)
L 26, 19 דעליכון (שמיא) und דתחותיכון (ארעא), ähnl. D 3, 25; 28, 23; 33, 13
N 5, 2; 9, 6. 7. 10 (נפשא) לטמי
N 20, 19 ביש (פתגם)
N 35, 33 זכי (דם)
D 32, 36. 42 צדיקיא (עבדוהי)

Anhang: Apposition.

G 4, 24 בריה (ללמך)

VII. Partizipien zum Substantiv.

G 1, 2 פריש (חשוכא)
G 7, 12; 31, 40 נחת (מיטרא u. גלידא)

G 8, 11 מחת
G 11, 4; 49, 13 מטי (ריש תחום)
G 14, 6; N 2, 4. 12. 20. 27; 21, 30 סמיך
G 19, 15 מהימן
G 25, 27 (חקל) נפק (גבר)
G 34, 25 דיתבא (קרתא)
G 37, 8 (לממלך) מדמי (את)
G 37, 8 (למשלט) סביר (את)
G 38, 9 מתקרי (על שמיה)
G 38, 26 מעדיא (מני)
G 41, 40; 43, 16; 44, 14; E 14, 7; N 3, 32. 33 ממנא
G 41, 45; E 9, 14; D 4, 39 שליט
G 42, 1 מיזדבן (עבור)
G 47, 20 (לפרעה) כבישא (ארעא)
E 15, 17 אתר מתקן, ähnlich E 33, 21
E 19, 13 (למיסק) מרשן
E 28, 32; 39, 22; L 25, 29; N 19, 15; D 3, 5 מקף
E 21, 6; L 20, 26; N 17, 3; D 15, 17 פלח (עבד)
E 28, 32; 39, 22 כפיל
L 26, 6. 25. 33. 36. 37; N 20, 18 קטלין
N 8, 14 משמשין
N 10, 34 מטל (יקרא דיי)
N 16, 16 (לקדם יי) זמינין
N 33, 55 נטלן זין (סיען)
N 35, 17. 18 דמתנסבא (אבן) (ביד)
D 8, 7; 10. 7 נגדא (ארע)
D 8, 8; 33, 13. 28 עבד
D 22, 11 מחבר (כיתן)
D 28, 26 משגרא (תהי נבילתך)
D 32, 2 דנשבין (רוחי מיטרא)

VIII. Substantiv zum Adjektiv.

G 49, 16 (תקיף) אל
N 20, 5; 32, 4 (לזרע) כשר
D 32, 34 (גלן) עובדיהון
D 33, 16 (פרישא) גברא

IX. Zusätze zum Zahlwort.

G 4, 15; E 20, 5. 6 דרין
G 6, 16 מדורין
G 20, 16; 24, 22; 45, 22; D 22, 19. 29 סלעין
G 23, 15 שויא
G 24, 55 ירחין (עסר)
E 25, 25; 37, 12 רומיה
E 30, 23. 24 מתקל
E 30, 24 מלר
L 23, 18 גריצן (תרין)
[N 29, 7 יומא (בעשראה)]

X. Ergänzte Vergleiche.

a. Einschub des Adjektivs.

G 32, 12 (כחלא) סגיאין
L 26, 19; D 28, 23; 33, 25 תקיפין (כברזלא)
L 26, 19; D 28, 23 חסינין (כנחשא)
N 21, 28; D 32, 22 קדום תקיף (כאשא)
N 21, 28 (כשלהוביתא) עבדי קרבא
D 32, 32 (כרישי חיוין) בישן
D 33, 22 (כגור) תקיף

b. Einschub des Substantivs.

E 9, 28 כאילין
E 15, 7 כנורא (שיצינון)
L 13, 45 כאבילא (ספס)

XI. Eingeschobene Infinitive.

G 4, 7 לאיתפרעא מינך (עתיד)
E 11, 7 למיבת (יכזיק)
E 17, 16 לשיצירותהון (קרבא)
E 18, 21 (ממן) לקבלא (דסכן)
E 19, 22 (קדם יי) לשמשא
E 23, 27 (בהון) לאגחא (אתי)
E 24, 8 לכפרא (זרק)
E 35, 9. 27 (באפודא) לשקעא
L 16, 21 (למדברא) למהך (זמין)
L 26, 19; D 28, 23 מלאחתא מיטרא
L 26, 19; D 28, 23 מלמיעבד פירין
N 14, 18 (טבון) למעבד (מסגי)
D 2, 9. 11. 25 למעבד עמהון (קרב)
D 4, 7 לקבלא צלותיה (קריב)
D 23, 16 מלאיטבא (יתוב)
D 28, 52 לאשתיזבא (רחיץ)
D 33, 7 במפיקיה לקרבא

Anhang: a. Verbum zum Infinitiv.

E 8, 22 (לדבחא) נסבין
E 8, 22 (למירגמנא) ימרון
D 26, 5 (לאובדא) בעא
D 23, 2. 3 (bis). 4 (bis). 9 (למיעל) ידכי

b. Adjektiv zum Infinitiv.

G 20, 9; 34, 7; E 4, 13; L 4, 2. 13. 22. 27; 5, 17; D 33, 10 כשר

XII. Einschub adverbialer Bestimmungen.

a. der Zeit.

G 22, 13 בתר אילן
L 18, 5; D 33, 6 בחיי עלמא
D 2, 10 מלקדמין
D 7, 10 (bis) בחיידהון
D 32, 34 ליום דינא
D 32, 36 בעידן

b. des Orts.

G 23, 13 בכל מדינא
E 23, 18 בר ממדבחא
E 24, 8 על מדבחא
N 3, 22 מתחות ידוהי
N 21, 15 לקביל לחית
D 2, 30 בתחומיה
D 33, 19 בירושלם (?)

c. der Art und Weise.

G 13, 13 בממונהון ... בגויתהון
G 14, 22; 19, 27; E 9, 29. 33 בצלו
G 19, 7 בבעו
G 39, 22 ממימריה
E 2, 25 עליהון; 2, 30 עלנא
L 19, 20 בשטר ... בכספא
L 22, 16 בסורבא
N 10, 9 לטבא
N 23, 20 מיניה
N 35, 17. 23 כמיסת
N 35, 19 מן דינא

D 33, 2 בגבורתיה
D 33, 7 בשלם
D 33, 10 לרעא
D 33, 18 במהכך

XIII. Eingeschobene Partikeln.

G 4, 24 הלא
G 46, 30 אלו
E 4, 26 אלולי
E 28, 43; N 4, 15. 20 לא
L 10, 19 אכופן
L 11, 43 פון
N 24, 1 אילהין
N 28, 21 כן

XIV. Eingeschobene Sätze.

a. Relativsätze.

G 4, 16 דהות עבידא עלוהי. — 4, 21 דממנן על פום ניבלא. — 17, 6. 16; 35, 11 דשלטין בעממיא. — 20, 16 דיקר חלף דשלחית דבריתיך וחזית יתיך וית כל דעימיך ועל כל מא דאמרת. — 26, 28 דהות בין אבהתנא. — 42, 7 מא דמלול עמהון.

E 16, 21 מא דאשתאר מיניה על אפי חקלא. — E 18, 11 דחשיבו. — E 23, 5 מא דבליבך עלוהי ותפריק עמיה. — E 34, 7 לדתיבין לאוריתיה ולדלא תיבין.

L 1, 16 (קיטמא) דמקרין (אתר).

N 10, 31 גבורן דאתעבידא לנא. — 12, 1 ד(נסיב) רחיק.

D 7, 10 (bis) דאינון עברין. — 18, 8 דיתיה שבתא דכין אתקינו.

b. Sonstige Sätze.

G 4, 7 אם תתוב ... אם לא תתוב, ähnlich 6, 3; 18, 21. — 24, 67 וחזא והא תקנין עבדהא כעבדי (שרה). — 27, 13 איתאמר בנבואה דלא ייתון (לוטיא) עלך.

E 8, 5 הב לך זמן. — 8, 19 איתי מחא. — 20, 5 = D 5, 9 כד משלמין בניא למיחטי בתר אבהתהון. — 24, 11 והוו הדן בקורבניהון דאיתקבילו ברעוא כאלו ...

L 26, 43 לוטין חלף בירכן איתי עליהון.

N 10, 36 ... שרי ביקרך בגו.

D 16, 1 ועבד לך ניסין.

Die Stücke G 49, E 15, N 23. 24, D 32. 33 sind also bei diesem letzten Teil außer Betracht geblieben, da hier wegen der paraphrastischen Behandlung fast unmöglich ist, festzustellen, wo die eigentlichen Zusätze beginnen. Weggelassen ist hier auch der seltsame Vers N 12, 12, der inmitten eines sonst fast wörtlich übersetzten Kapitels kaum einen Anklang an den Wortlaut

des Textes bietet. Über die Zusätze, die durch die Umschreibungen der Gottesnamen veranlaßt sind, vgl. den dritten Abschnitt.

II. Auslassungen aus dem hebräischen Text.

Die Fälle, wo ein Textwort im Onkelos einfach ausfällt, sind sehr selten. Ich sehe hierbei allerdings ab von den Stücken G 49 u. ä., bei deren Paraphrase ja für manches Wort keine Übersetzung zu finden ist. Hiervon also abgesehen, ist das häufigste Beispiel der Wegfall von קול nach שמע: G 21, 12; 27, 8. 13. 43; E 3, 18; 4, 1. 9; 8, 19. Ähnlich ist der Ausfall von יד G 31, 39; D 15, 2. Aus Rücksichten des Anstands sind weggefallen: דכה D 23, 2; חלצים G 35, 11; חיק G 16, 5; שפכה D 23, 2 und רגלים (בין) D 28, 57. Der Halacha entsprechend das אם E 23, 11; 34, 26; D 14, 21 (בחלב אמו), als grammatisch überflüssig das אין nach מבלי E 14, 11. Die übrigen Beispiele sind: לרב G 48, 16 (weil schon רבה = סגא). — לבנה E 24, 10 (מעשה לבנת הספיר). — ראש E 28, 32 (פי־ראשו). — חבל sec. D 24, 6. — אחרים D 28, 64 (weil die sonst nach אלהים für אחרים gebräuchliche Übersetzung עממיא schon vor אלהים eingeschoben ist).

III. Behandlung der Gottesnamen.

Auch in diesem Abschnitt ist die Absicht der vorliegenden Arbeit nicht, den theologischen Gründen nachzuforschen, nach denen die Gottesnamen behandelt sind, sondern nur eine genaue Zusammenstellung sämtlicher fraglichen Erscheinungen zu geben; eine Arbeit, die mir auch nach den Arbeiten von Maybaum (Breslau 1870) und Ginsburger (Jahrb. f. prot. Theol. 1891) nicht überflüssig erscheint.

Die Gottesnamen selber sind überall unverändert gelassen, mit zwei Ausnahmen: 1. Alleinstehendes אלהים ist durch יהוה und 2. אדני יהוה durch יהוה אלהים wiedergegeben [1]). Die betr. Stellen s. in der Konkordanz.

---

1) Dazu noch G 19, 24 יהוה = שמיא.

Ziemlich häufig finden sich die Umschreibungen des Gottesnamens durch die sogenannten Hypostasen (מימרא u. dergl.), wenngleich sie sowohl im Verhältnis zum Vorkommen des reinen Gottesnamens als auch zu ihrem Vorkommen in den anderen Targumim fast noch als selten zu bezeichnen sind.

Ich führe sie im Folgenden auf unter Angabe der entsprechenden Verba.

I. מימרא.

a) mit Gott als Subjekt bei תוב G 6, 6. 7; D 23, 16. — פקד pa. G 7, 16 ithpa. N 36, 2. — הוה בין G 9, 12. 15. 16. 17; E 31, 17; D 5, 5. — אתא G 20, 3; 31, 24; N 22, 9. 20. — הוה בסעד = hebr. היה עם G 21, 20. 22; 26, 3. 28; 28, 15. 20; 31, 3. 5. 8; 35, 3; 48, 21; E 2, 12; 4, 12. 15; 10, 10; 18, 19; N 14, 9. 43; 23, 21; D 2, 7; 20, 1; 31, 8. 23 = היה את G 26, 24; 39, 2. 3. 21. 23 = היה ל G 31, 42. — חזא G 31, 50. — ערע pa. N 23, 3. 4. 16. — דבר pa. = הלך D 1, 30; 31, 6. 8. — גוח af. D 3, 22. — תבע D 18, 19. — תוקפא G 15, 1. — עזרא G 49, 25. — אשא אכלא D 4, 24; 9, 3.

b) mit Gott als Objekt bei אמן haf. G 15, 6; E 14, 31; N 14, 11; 20, 12; D 1, 32. — קום pa. G 21, 23; 22, 16; 24, 3; E 32, 13. — רעם ithpa. E 16, 8; N 21, 5. — נפק קדמות E 19, [5] 17. — זמן pa. E 25, 22; 29, 42. 43; 30, 6; 31, 36; N 17, 19. — רחק pa. L 20, 23. — קבל pa. L 26, 14. 17. 21. 25. 27. — רדא ithpe. L 26, 23. — קוץ N 11, 20.

c) nach den Substantiven: מטרא G 26, 5; L 8, 35; 18, 30; N 9, 19. 23; D 11, 1; 33, 9. — גזירא L 24, 12; N 14, 33. 41; 22, 18; 24, 13. — עבד D 2, 7. — קל D 4, 36. 5, 25. 26; 18, 16.

Ferner vertritt מימרא vor יהוה noch folgende Substantiva: פה E 17, 1; N 3, 39. 51; 4, 37. 41. 45. 49; 9, 18 (bis). 20 (bis); 10, 13; 13, 3; 20, 24; 27, 14. 21 (bis); 33, 38; 36, 5; D 1, 26. 43; 9, 23; 34, 5. — קול G 22, 18; E 5, 2; 15, 26; 19, 5; N 14, 22; D 4, 30; 8, 20; 9, 23; 13, 5. 19; 15, 5; 26, 14. 17; 27, 10; 28, 1. 2. 15. 45; 30, 2. 8. 10. 20 (dazu E 23, 21. 22 vom מלאך יהוה). — זרוע D 33, 27. — יד E 6, 3; N 11, 23; 14, 30. — כף E 33, 22. — נפש L 26, 11. 30. —

לב G 8, 21. — פנים D 4, 37. — קרב E 23, 21 (vom מלאך יהוה). — רוח E 15, 8. 10.

II. שכינתא

nach אית oder הוה בין E 17, 7; D 6, 15; 7, 21 und לית D 1, 42; 31, 17. — הוה בשמיא D 3, 24; 4, 39; 33, 16. — הלך E 33, 20; 34, 9; D 23, 15. — סלק pa. E 33, 3; D 31, 18. — שרא pe. und af. N 5, 3; 10, 20; 16, 3; 35, 34 (bis); D 32, 10. — עבר af. E 34, 6. — גלא ithpe. D 33, 16.

Ferner vertritt שכינתא noch פנים E 33, 14. 15; D 31, 17. 18; 32, 20 und שם E 20, 21; D 12, 5. 11. 21; 14, 23. 24; 16, 2. 6. 11; 26, 2, sowie בית שכינתא nach יד D 32, 40 und שבת E 15, 17.

III. יקרא

nach סלק ithpa. G 17, 22; 18, 33; 35, 13; E 33, 3. — עתד pa. pass. G 28, 13. — שרא G 28, 16. — גלא ithpe. E 3, 1; 4, 27; 18, 5; 20, 17; 24, 13; L 9, 4; 10, 33. — Als Objekt nach סכל ithpa. E 3, 6. — חזא E 24, 10 [— דחל D 25, 18]. — Sodann nach תכן E 20, 18 und nach den Substantiven כורסא E 17, 16 und ענן E 40, 38; N 10, 34.

Ferner steht יקרא noch für כבוד E 15, 7; 16, 7. 10; 24, 16. 17; 29, 43; 33, 18. 22; 40, 34. 35; L 9, 6. 23; N 14, 10. 16. 19. 21. 22; 16, 19; 17, 7; 20, 6; D 3, 24; 5, 21; 11, 2; 33, 26.

יקרא und שכינתא vereint steht als Objekt bei חזא N 14, 14.

Dazu kommen noch eine Reihe von Substantiven, die man nicht eigentlich mehr zu den Hypostasen rechnen kann, die aber doch eine Art Umschreibung des Gottesnamens bilden. Es sind dies:

1) דחלא nach הלך בתר pa. G 5, 22. 23. 24; 6, 9; N 14, 24. — קרב pa. G 20, 13; D 4, 20. ithpa. D 10, 20; 11, 22; 13, 5; 30, 20. — מלא pa. N 32, 11. 12; D 1, 36. — תוב מן [N 32, 15] D 4, 29 und תוב ל D 30, 2. 10. — דבק D 4, 4. — תבע D 4, 29. — נשא ithpe. D 6, 12; 8, 11. 14. 19; 32, 18. — הוה שלים ב D 18, 13. — שבק D 28, 20; 31, 16. — פנא D 29, 17.

2) פולחנא nach קרב pa. E 19, 4. — תוב מן N 14, 43; 32, 15. — טעא מבתר af. D 7, 4; 13, 11. — הלך בתר D 13, 5. — שבק D 32, 15. 18.

3) אולפנא nach תבע G 25, 22; E 18, 15; 33, 7.

4) שמושא nach קרב pa. N 16, 5.

5) גבורתא nach עבד קרבא E 14, 25 und nach שמע subst. N 14, 45.

6) רחמין nach ידע E 33, 13.

7) זיהור יקריה nach חזא ithpe. D 33, 2.

8) שמא nach גלא ithpe. E 5, 2. — דבח E 22, 19 und dem einfachen ל L 16, 8. — Dagegen ist vor שם E 9, 16 גבורת, N 6, 27 ברכת eingeschoben und E 20, 21; D 12, 5. 11. 21; 14, 23. 24; 16, 2. 6. 11; 26, 2 שם überhaupt durch שכינתא umschrieben. Vielleicht kann man hierher noch rechnen:

9) עם nach קום E 15, 7 מזרז קדם N 32, 20. 21. 22. 27. 29. 32.

10) נבואה nach רוח G 41, 38; N 24, 2 (vgl. auch 27, 18) und פתגם D 18, 18.

11) נביא nach איש D 33, 1.

12) מקדשא nach בית E 23, 19; 34, 26; D 23, 19.

13) טוב nach ארח E 33, 13.

14) דין עמיה nach פורענות N 31, 3.

Überhaupt zeigt sich eine Art Scheu davor, den Gottesnamen mit anderen Dingen in allzu nahe grammatische Verbindung zu bringen. Die einfachste Aushilfe ist die Einsetzung eines מן קדם. So finden wir es bei רוח G 1, 2; 41, 38; E 31, 3; 36, 31; N 11, 25. 26. 29, bei משריא G 32, 2, bei דחלא G 35, 5, bei נסין E 4, 20; 17, 9, bei קל E 9, 28, bei אשתא N 11, 1. 3, bei רגז D 1, 37; 3, 26; 4, 21; ja sogar bei מימרא, wenn es אמר entspricht N 24, 4. 16. Ähnlich רב קדם יי = נשיא אלהים G 23, 6.

Zum Teil sind noch weitläufigere Umschreibungen angewandt. So nach הר entweder דאיתגלי עלוהי יקרא (דיי) E 3, 1; 4, 27; 18, 5; 24, 13; N 10, 33 oder דאיתעבידו נסין (מן קדם יי) E 4, 20; 17, 9; so דרכיו beständig = אורחן דתקנן קדמוהי D 8, 6; 10, 12; 11, 22; 19, 9; 26, 17; 28, 1; 30, 16. Auch zwischen אל בית־אל G 31, 13 ist ein דאיתגלי עלך eingeschoben. G 28, 17 schließlich ist ביתאל durch אתר דרעוא ביה קדם יי und G 28, 22 durch דאיהי פלח עלה קדם יי umschrieben.

Besonders sind es natürlich die Anthropomorphismen, die umschrieben werden müssen. Es kommen zwar auch Ausnahmen vor: ימין von Gott E 15, 6, אצבע E 31, 18, עינים G 18, 3,

D 11, 12, יד D 32, 39. 41 und hinter eingeschobenem גבורת E 14, 30. Doch sonst herrscht die Umschreibung. זרע wird ersetzt durch מימר D 33, 27, חרב durch קטול E 5, 3 oder נצח D 33, 29, יד durch מימר E 6, 3; N 11, 23; 14, 30 oder בית שכינתא D 32, 40 oder מחא E 9, 3; D 2, 15; 32, 36 oder גבורא D 33, 3 oder מחת גבורתא E 3, 20; 7, 4. 5; 9, 15, כף durch מימר E 33, 22 oder דברא E 33, 23, לב durch מימר G 8, 21 oder רעו G 6, 6; עין (בעיני) durch קדם G 6, 8; 19, 19; 38, 7. 10; N 23, 27; D 4, 25; 17, 2, פה durch מימר E 17, 1; N 3, 39. 51; 4, 37. 41. 45. 49; 9, 18 (bis). 20 (bis); 10, 13; 13, 3; 20, 24; 27, 14. 21 (bis). 33, 38; 36, 5; D 1, 26. 43; 9, 23; 34, 5 oder גזירת מימרא L 24, 12; N 14, 41; 22, 18; 24, 13; אצבע durch מחא E 8, 15, רוח durch מימר E 15, 8. 10, ריח durch קורבן G 8, 21 oder durch קבל ithpa. E 29, 18; L 1, 9. 13 u. o. (überall in der Phrase ריח ניחוח), תועבה durch מרחק G 46, 34; D 7, 25. 26; 12, 31; 14, 3; 17, 1; 18, 21[1]; 22, 5; 23, 19; 24, 4; 25, 16; 27, 15 [1]).

Besondere Beachtung verdienen ferner auch die Verba, deren Subjekt oder Objekt Gott ist. Zunächst ist zu bemerken, daß Gott sehr selten direktes Objekt wird. Mir sind nur Fälle aus D bekannt: דחל D 6, 13; 10, 20, נסא pa. D 6, 16, קנא pa. D 32, 16 und קדש pa. D 32, 51. Vielleicht könnte man dazu noch rechnen den Ausdruck בריך יי G 9, 26; 24, 31; D 8, 10. In allen anderen Fällen ist für את יי gesetzt קדם יי, wie ja überhaupt קדם die einzige Präposition ist, die vor יי gebraucht werden darf. Noch stärker sind die Veränderungen, wenn יי Subjekt wird. In einer ganzen Reihe von Fällen tritt dafür dann die passive Konstruktion mit מן קדם bezw. קדם ein. Es sind dies: שמיע G 29, 13; E 2, 24; 3, 7; 6, 5; 16, 7. 8. 9. 12; N 11, 1; 12, 2. 14, 27; D 1, 34. — רחם ithpa. G 43, 29. — שכח ithpe. G 44, 16. — חשב ithpa. G 50, 20. — חזא ithpe. E 1, 25, doch vgl. G 1, 4; 6, 8; 10, 12; 18, 21; 25, 31; 29, 31 wo חזא neben יי aktivisch gebraucht ist. — עבד ithpe. E 4, 20; 17, 9. — ענא ithpa. E 19, 19. — פקד ithpa. N 9, 8. — שבק ithpe. N 30, 6. 9. 13

---

1) Vgl. auch D 32, 10 עינו = עידון.

(doch vgl. D 29, 19). — הוה (= פכל) D 32, 27. Dazu auch das ידע umschreibende גלי קדם G 3, 5; 18, 19; 20, 6; E 3, 17; 4, 14; 33, 5; D 31, 21 (vgl. auch E 5, 2, wo ידע mit יי als Objekt = גלא ihtpe.).

In einer großen Reihe von anderen Fällen ist für die Verba, wenn יי Subjekt ist, eine andere Übersetzung gewählt als die gewöhnliche. Es sind dies: ברא = גלא ithpe. E 19, 9; 20, 17; D 4, 34; 33, 2 oder = שלח ברכתי pa. E 20, 21. — הלך = סלק ithpa. G 18, 33; N 12, 9. — hithp. = דבר pa. E 13, 21; 14, 19; N 14, 14; D 1, 30. 33; 20, 4; 31, 6. 8 oder שרא שכינתיה af. L 26, 12. — חפץ = רעוא קדם N 14, 8. — ידע hithp. = גלא ithpe. N 12, 6. — ni. זמן מימרי pa. E 25, 22 (bis). — ילד = ברא D 32, 18. — יפע hi. = גלא ithpe. D 33, 2. — ירד = גלא ithpe. G 11, 5. 7; 18, 21; E 3, 8; 19, 11. 18. 19; 34, 5; N 11, 17. 25; 12, 5. — יש = שרא G 28, 16. — מאן = רעוא דלא N 22, 13. — מאס = רטש L 26, 44. — מכר = מסר D 32, 30. — נאם = אמר N 14, 28. — נאץ = תקף רגז D 32, 19. — נגף = מחא E 12, 23 (bis). 27; 32, 35. — נוח af. = בעו E 32, 10. — נפש = אמר E 15, 10. ni. = נוח E 31, 17. — סתר hi. = סלק pa. D 31, 17. 18 (bis). 32, 20. — עבר = גלא ithpe. E 12, 12. 23. — עזב = רחק pa. D 31, 17. — עלל hithp = עבד נסין E 10, 2. — ענה = קבל צלותא pa. G 35, 3. — עשן = תקף D 22, 19. — פנה = קבל רעוא pa. N 16, 15. — קום = גלא ithpe. N 10, 35. — קוץ = רחק pa. L 20, 23. — קצף = הוה רגז L 10, 6; N 16, 22, doch vgl. D 1, 34; 9, 18. — קרא und קרה ni. = גלא ithpe. E 3, 18; 5, 3. — ראה = גלי קדם E 2, 25; 3, 7 (bis). 9; 4, 31; 5, 21; 32, 9; 33, 13; D 9, 13; 26, 7; 32, 19. 20. 36 oder גלא ithpe. G 16, 13; 18, 1; 22, 8 oder פרע ithpe. G 11, 5 oder דין G 18, 21 oder umschr. durch פלח G 22, 14. — ni. = גלא ithpe. G 12, 7 (bis). 17, 1; 26, 2. 24; 35, 1; 48, 3; E 3, 2; 4, 1. 5; 6, 3; 16, 10; L 9, 4. 6. 23; 16, 2; N 16, 19; 17, 7; 20, 6; D 31, 15. — רוח hi. = קבל pa. G 8, 21; L 26, 31. — רכב fällt weg D 33, 26. — שנא = רחק pa. D 16, 22 (doch vgl. 12, 31). — שאל = תבע D 10, 12. — שכן = שרא שכינתיה E 25, 8; 29, 45. 46; D 12, 5. — שלח יד = נזק E 24, 11. — שעה umschr. durch רעוא G 4, 4. 5.

Die Fälle, wo dergleichen Veränderungen der Übersetzungen sich neben יי als Objekt finden, sind viel seltener. Ich kenne nur: דבק = קרב ithpa. D 10, 20; 11, 22; 13, 5. — חלה pi. = צלא קדם pa. E 32, 19. — מרה = סרב pa. N 20, 24; 27, 14 (ebenso hi. D 1, 26. 43; 9, 7. 23. 24; 31, 27). — קלל pi. = רגז af. L 24, 11. 14. 15. 23. — רום pol. = שבח pa. E 15, 2 — שרה umschrieben durch רב קדם G 32, 29.

Dazu kommt dann noch eine Reihe von Einzelfällen, in denen die den Wortlaut verlassende Übersetzung ihren Grund hat in der Furcht vor einer Profanierung des Gottesnamens. Hierher gehört z. B. schon die Wiedergabe von אלהים, wo es nicht gleich יי ist, durch רב, טעו o. ä. (vgl. die Konkordanz). Ja schon in dem Ausdruck „was Jahwe gethan hat an Baal-Peor“ erscheint die Verbindung Jahwes mit einem Götzen unpassend und vor בעל פעור muß deshalb פלחי eingeschoben werden.

Gott duldet überhaupt keine Vergleiche, daher muß das גדול יהוה מכל אלהים E 18, 11 durch רב יי ולית אלה בר מיניה, das אין כאל ישורן D 33, 26 durch לית אלה אלא אלהא דישראל umschrieben werden. Noch weitläufiger wird das התחת אלהים אנכי G 30, 2 wiedergegeben: המיני את בעיא הלא מן קדם יי תיבען, anders G 50, 26: דחלא דיי אנא. Aus demselben Grund muß auch das כאחד ממנו G 3, 22 wiedergegeben werden durch יחידי בעלמא מיניה.

Gott duldet auch nicht irgend eine Art der Zugehörigkeit. Daher muß das לו N 16, 5 durch כשר ליה umschrieben werden, daher ist D 10, 9; 18, 2 nicht Jahwe des Leviten Erbteil, sondern מתנן דיהב ליה יי. Aus demselben Grunde kann auch Gott nicht das Prädikat mit irgend einem Menschen gemeinsam haben, es muß also entweder, wie E 14, 31 vor משה ein נבואת eingeschoben werden oder, wie N 21, 5. 7 für Moses ein zweites Verbum (נצא neben רעם ithpa) zur Hilfe genommen werden.

Das Äußerste dieses religiösen Zartgefühls ist es, wenn nicht einmal in der Verneinung etwas für Gott Ungünstiges ausgesagt werden darf (was ja z. B. auch zu dem Tikkun Soferim לא נמות Hab. 1, 12 statt לא תמות geführt hat). Dazu gehört schon G 18, 25: חלילה לך ..... לא יעשה משפט, wiedergegeben durch: קושטא אינון

דינך ..... ברם יעביד דינא und besonders N 23, 19 לא איש אל ויכזב ובן־אדם ויתנחם, wiedergegeben durch: לא כמלי בני אינשא מימר אלהא בני אינשא אמרין מכדבין ואף לא כעובדי בני ביסרא דאינון גזרין מעבד תיבין מתמלכין.

IV. Sonstiges.

Es bleibt noch übrig, einiges über den Charakter unseres Targums zu sagen, so weit es sich konkordanzmäßig, d. h. aus der Wahl der Wörter nachweisen läßt. Man empfängt dabei, wenn man dem hebräischen Wortlaut folgt, leicht den Eindruck, als ob das Aramäische eher eine größere Wortfülle gegenüber dem Hebräischen zeige, als eine Minderzahl. Doch ist dies nur scheinbar. Allerdings: manche der gebräuchlichen hebräischen Wörter haben zahlreiche Äquivalente im Aramäischen. Wenn das ספר הזכרון (ich citiere nach Berliner, Targ. Onk. II, 210) 11 verschiedene Übersetzungsweisen von לקח aufzählt, so könnte man leicht noch einige mehr zählen, zumal wenn man jede Konjugation für sich rechnet; in ähnlicher Weise trifft man für בוא etwa 20, für נשא ebenso viel, für נתן etwa 12, für עשה ebenso viel an. Man muß aber bedenken, daß alle diese Worte nur ein oder höchstens zwei wirkliche Korrelate im Aramäischen haben (z. B. בוא nur עלל und אתא, נשא eigentlich nur נטל, עשה nur עבד), während alle anderen sonst andere hebräische Worte vertreten und nur aushilfsweise herangezogen sind. Und nun umgekehrt: wirft man einen Blick auf das aramäische Register, so sieht man fast auf jeder Seite dort Wörter, die eine ganze Reihe von hebräischen Wörtern zugleich vertreten müssen. Ich will hier nur die drei hervorstechendsten nennen: רב vertritt nicht weniger als 19, תקיף 13 und תקף sogar 21 hebräische Ausdrücke. Ein Umstand ist allerdings hierbei zu beachten, der einerseits diese Armut etwas entschuldigt, dafür aber in anderer Weise unserem Ideal einer Übersetzung noch mehr Abbruch thut: ich meine den Ersatz der Bilder durch die Sachen, der poetischen, speziellen Ausdrücke des Textes durch möglichst begrifflich einfache, allgemein gehaltene Ausdrücke. Man pflegt ja im allgemeinen zu sagen,

daß Onkelos in dieser Beziehung maßvoller sei als die späteren Targumim, aber wenn man bedenkt, daß sein Stoff im allgemeinen sehr wenig Anlaß bot, und wenn man dann Kapitel wie G 49 oder D 33 liest, so muß man m. E. sagen, daß er jedenfalls dem Targum Jonathan in dieser Hinsicht gleichzuachten ist. Ich führe folgende Beispiele an, die fast sämtlich aus den sogenannten poetischen Stücken stammen:

בר = שור D 33, 17. — ארע = אהל N 24, 6, = חץ N 24, 8, = כתף D 33, 12. — מיא = חמר D 32, 14. — מלך = במה D 33, 29, = בקר D 32, 14, = כוכב N 24, 17, = מים N 24, 7[1], = קדקד D 33, 20. — סגאה = שדה D 32, 13. — רב = אב G 4, 20. 21, = גבעה G 49, 26, = כר D 32, 14, = פאה N 24, 17. — שליט = מלא G 48, 19, = סלע D 32, 13, = צאן D 32, 14. — שלטן = גור G 49, 9, = זרע D 33, 20. — תקיף = חלמיש D 8, 15, = ציד G 10, 9 (bis), = צור D 32, 4. 13. 15. 18. 30. 37, = ראש D 28, 13. 14. — תקוף = במה D 32, 13, = מגן G 15, 1; D 33, 29, = חיק N 11, 12, = צור D 32, 31 (bis), = צל N 14, 9. — משריא = חטה D 32, 14. — בזא = דבש D 32, 13, חלב D 32, 14[2], חמאה D 32, 14, תנובה D 32, 13. — עתיד = חמר G 49, 14, = שמן N 13, 20. — עתר = חלב D 32, 14[1].

Was im übrigen die Wahl der Worte betrifft, so finden sich Versuche zu einer Art targumischer Synonymik bei jüdischen Kommentatoren hin und her verstreut (bei christlichen Gelehrten habe ich dergleichen allerdings nirgends gefunden). Hier am meisten dürfte die Weiterarbeit durch das Vorhandensein einer Konkordanz erleichtert werden. Ich selbst habe in dieser Konkordanz an zahlreichen Stellen synonymische Hinweise zu geben versucht. Man darf freilich m. E. hierin nicht zu weit gehen und nicht, wo ein Wort fünfmal so und viermal so übersetzt ist, durchaus synonymische Unterschiede heraustifteln wollen, das hieße auch den Targumisten allzu viel philologische Akribie — oder nennen wir es hier besser Pedanterie — zutrauen.

Sehr wichtig erscheint es mir dagegen bei dieser Art Forschung, folgende zweierlei Regeln zu beachten: 1) Onkelos übersetzt vielfach zwei in demselben Verse oder sonst in größerer Nähe vor-

kommende Wörter verschieden, um eine Wiederholung zu vermeiden. 2) Onkelos übersetzt vielfach ein Wort anders als gewöhnlich, weil dessen gewöhnliche Übersetzung in demselben Verse oder in der Nähe ein anderes hebräisches Wort wiedergiebt.

Es sei mir erlaubt, für beide Regeln die Beispiele so vollständig, als es mir möglich war, hier aufzuzählen:

G 3, 17 עצבן = צער und ליאו.
G 3, 18 שוב = תוב pe. und ittaf.
G 9, 25 עבד עבדים = עבד פלח.
G 12, 17 נגע נגע = איתי מכתש.
G 19, 17 מלט ni. = חוס und יזב ischt.
G 25, 30 אדם = סימוק und סומק.
G 29, 17; 39, 6 יפה = שפיר und יאי.
G 31, 25 תקע = פרס und שרא af.
E 4, 10 כבד = יקיר und עמיק.
E 5, 8 סבלה = פולחן und עבידא.
E 10, 23 איש = גבר und אינש.
E 10, 29 חשך = חשוך und קבל ליליא.
E 33, 22. 23 כף = מימר und דברא.
E 34, 7; N 14, 8 נקה pi. = זכא pi. und סלח.
L 20, 18 מקור = קלן und סאובא.
L 26, 8 רדף = רדף und ערק pa.
N 24, 24 ענה pi. = ענא pa. und עבד sch.
D 5, 11 שוא = שקר und מגן.
D 8, 3 חיה = חיא und קום ittaf.
D 8, 18 כח = חיל und עיצא.
D 10, 17. 21 נורא = דחיל und חסין.
D 24, 12 עני = עני und מסכן.
D 25, 7. 8 חפץ = צבא und רעא ithpe.
D 28, 59. 61 חלי = מכתש und מרע.
D 32, 14 חלב = עתר und בזא, das dritte überhaupt weggefallen.

Für die zweite Regel sind die Beispiele noch etwas zahlreicher, ich führe sie ebenfalls nach der Reihenfolge der Stellen an:

G 2, 5. 6 אדמה = אדמא, weil ארע, das sonst אדמה vertritt, hier = ארץ.

G 49, 17 ארח = שביל, weil ארח = דרך.
E 22, 2. 6 שמלה = תותבא, weil כסו = כסות.
E 23, 7 צדיק umschrieben, weil זכי = נקי.
E 26, 7; 35, 11; 36, 14; 40, 19; N 3, 25 אהל = פרסא, weil משכן = משכן.
E 26, 18; 27, 9; 36, 23; 38, 9 נגב = עיבר, weil דרום = תימן.
E 28, 38; 34, 7; L 16, 21; 22, 17; N 14, 18; D 19, 15 עון = עוא, weil חוב = חטא.
E 30, 4; 37, 27 צלע = זוי, weil סטר = צד.
E 35, 21 נדב = שלם af., weil רעא ithpe. = נשא.
E 35, 24 תרומה = ארמו, weil אפרשו = תנופה.
L 22, 27 קרבן = קרבא, weil קורבן = אשה.
L 26, 10 נושן = עתוק, weil עתיק = ישן.
L 26, 19 גאון = יקר, weil תקוף = עז.
L 26, 30 כרת hi. = קצץ pa., weil שיצי = שמד hi.
N 5, 21 אלה = לוט, weil מומא = שבעה.
N 27, 7; 32, 32; 35, 2. 8 אחזה = אחודא, weil אחסנא = נחלה.
N 31, 50 צמיד = שבין, weil שירין = אצעדה.
D 2, 25 פחד = זועא, weil דחלא = יראה.
D 9, 2 חטאת = חטאת, weil חוב = רשע.
D 11, 25 יראה = אימא, weil דחלא = פחד.
D 13, 9 חמל = רחם, weil חוס = חוס.
D 19, 15 חטא = חיט, weil חוב = חטאת.
D 26, 7 עמל = ליאו, weil עמל = עני.
D 26, 19 תפארת = רבו, weil תושבחא = תהלה.
D 28, 64 אחר weggef., weil עממיא = אחר.
D 29, 27 קצף = תקוף, weil רגז = אף.
D 31, 6. 7. 23 אמץ = עלם, weil תקף = חזק.
D 31, 11 באזני umschrieben durch שמע, weil קדם = נגד.
D 32, 18 שכח = שבק, weil נשא = שיה.
D 33, 9 נצר = לא אשני, weil נטר = שמר.

Dagegen kommen auch Beispiele vom Gegenteil vor, daß zwei verschiedene hebräische Wörter selbst in unmittelbarer Nähe gleich übersetzt sind. Doch handelt es sich hier hauptsächlich nur um die Formel: פר בן בקר = תור בר תורי E 29, 1; L 4, 3. 14; 16, 3; 23, 18; N 7, 15. 21. 27. 33. 39. 45. 51. 57. 63. 69. 75. 81; 8, 8;

15, 24; 28, 11. 19. 27; 29, 2. 8. 13. 17, und vielleicht noch: משכן אהל מועד = משכנא משכן זמנא E 39, 32; 40, 2. 6. 29, wogegen sonst (s. o.) אהל und משכן wohl unterschieden werden. Außerdem kann man nur noch nennen: G 6, 21 אכלה und מאכל = מיכל. — N 1, 22 פקדיו במספר = מנינהון במנין. — N 15, 25 קרבנם אשה = קורבנהון קורבנא. — N 27, 11 שארו הקרב = לקריביה דקריב ליה. — D 2, 11 רפאים und ענקים = גבריא. — D 4, 16 תמונה und תבנית = דמו. — D 6, 14 אחרים und עמים = עממיא.

Ein dritter Grund für die Wahl verschiedener Übersetzungen desselben Wortes könnte eine Zusammensetzung aus verschiedenen Quellen sein, und umgekehrt werden überkühne Kritiker leicht diese Verschiedenheiten als Anlaß nehmen, um als Quellenfinder aufzutreten. Giebt es nun dergleichen im Targum Onkelos? Die Sache hat ja auf den ersten Blick alles gegen sich. Man müßte entweder die Entstehung des Targums — oder wenigstens die Bildung einer einigermaßen festen mündlichen Targumtradition — viel weiter hinaufsetzen oder aber das Vorhandensein getrennter Pentateuchquellen — bezw. wenigstens die Kenntnis von solchen beim Übersetzer — viel weiter hinabrücken, als man es bisher zu thun pflegte. Ich bemerke ausdrücklich, daß ich selber außerordentlich zweifelhaft bin, halte es aber doch für gut, die Beispiele, die ich gefunden zu haben glaube, wenigstens vorzuführen. Zuerst brachte mich auf obige Gedanken eine schon von der Masora erwähnte Differenz. Während אהל מועד in all den vielen Stellen, wo es in P vorkommt, stets mit משכן זמנא übersetzt ist, heißt das Zelt vor dem Lager, das J erwähnt und ebenfalls אהל מועד nennt (E 33, 7), im Targum משכנא בית אולפנא. Man braucht ja deshalb nicht schon anzunehmen, daß von J bezw. JE einmal ein besonderes Targum existiert habe, man braucht nicht einmal anzunehmen, daß der *eine* Targumist des Pentateuch die Verschiedenheit der Quellen, aus denen die beiden Zelte stammen, durch die Verschiedenheit der Übersetzung habe andeuten wollen: zugestehen muß man aber m. E., daß der Übersetzer bei der peinlichen Genauigkeit, die er sonst gerade in der Wiedergabe derartiger rituell-technischer Ausdrücke zeigt, nie dies אהל מועד

anders übersetzt hätte als sonst überall, wenn er es nicht eben für ein anderes Zelt gehalten hätte, und schon das ist, meine ich, den Harmonistikern à tout prix gegenüber immerhin von Bedeutung und kann vielleicht der Anlaß werden zu weiteren Folgerungen.

Als ich auf jene Differenz hin weiter suchte, fand ich noch eine Reihe von weiteren Wörtern, die, ohne irgend einen erkennbaren synonymischen Grund, hier so, dort so wiedergegeben sind. Und zwar dreht es sich besonders um Differenzen zwischen JE auf der einen und P bezw. R auf der anderen Seite: in D kommen die fraglichen Wörter meist nicht vor, und wenn sie vorhanden sind, geht D teils mit P, teils mit JE. Zwei Gründe, die man mir sofort entgegenhalten wird, scheinen mir nicht die Kraft zu besitzen, die man ihnen auf den ersten Anschein beimessen könnte. 1) Die geringe Zahl der Stellen. Dagegen erwidere ich, daß häufigere Wörter natürlich längst ihre festgeprägte Übersetzung hatten und nur bei selteneren überhaupt die Möglichkeit einer Variante gegeben war. 2) Die geringe Zahl der Wörter überhaupt im Vergleich mit den zahlreichen, die durch den ganzen Pentateuch hindurch gleich übersetzt sind. Dagegen erwidere ich, daß, selbst absolut betrachtet, die gleiche Übersetzung bei zehn Wörtern an sich nie irgend einen Grund für verschiedene Übersetzung des elften widerlegen kann. Bedenkt man dann, daß das Targum, wie man auch sonst über seine Entstehung denken mag, jedenfalls bis zu seiner heutigen Gestalt einen ziemlich langen Prozeß hat durchlaufen müssen, und zuletzt jedenfalls eine Art gleichmachender Schlußredaktion, deren Spuren man z. B. sieht an der Gleichmachung von G 13, 3 mit 33, 19, von 18, 29. 30 mit 21, von L 16, 1 mit N 3, 4, von E 40, 38 mit N 9, 16, von E 21, 16 mit D 24, 7 —: dann muß man, meine ich, jedenfalls zugestehen, daß eine Verschiedenheit hier mehr beweist als 20 oder selbst 50 Gleichheiten widerlegen können. Trotzdem bemerke ich noch einmal, daß ich selber außerordentlich zweifelhaft bin und die fraglichen Fälle hier nur zur Diskussion stellen will. Es sind dies:

אחז ni. JE = אחד G 22, 13, P = חסן af. G 34, 10; 47, 27.

אצל J = לות G 39, 15. 16, E = לקבל G 41, 3, P = בסטר L 1, 16; 6, 3; 10, 2.

בזה JE = שוט G 25, 34, P = בסר N 15, 31.

בחר JE = בחר G 13, 11; E 14, 7; 17, 9; 18, 25, P = ריעא ithpe. G 6, 2; N 16, 5. 7; 17, 20.

מבחר JE = מבחר E 15, 4, P = שפר G 23, 6.

גבר JE = גבר E 17, 11, P = תקף G 7, 18—20. 24.

גור JE = יתב ittaf. G 12, 10; 19, 9; 20, 1; 21, 23. 34; 47, 4; P = גור itt. E 12, 48. 49; L 16, 29; 17, 8. 10. 12. 13; 18, 26; 19, 33. 34; 20, 2; N 9, 14; 15, 14—16. 26. 29; 19, 10 (dazu E 6, 4 JE).

גלח JE = ספר pa. G 41, 14, P = גלח pa. L 11, 33; 14, 8. 9 (bis); 21, 5; N 6, 9 (bis). 18.

דבה JE = טיבחון G 37, 2, P = שום ביש N 13, 32; 14, 36. 37.

דבר JE = מות E 5, 3; 9, 3. 15; N 14, 12, P = מותן L 26, 25.

הלך hithp. (von Gott) JE = דבר pa. E 13, 21; 14, 19; N 14, 14, P = אשרי שכינתא L 26, 12.

חזק hi. JE = תקף af. G 19, 16; 21, 18; E 4, 4; 9, 2, P = תקף itt. L 25, 35.

חטא JE = סורחן G 41, 9, P = חוב L 19, 17; 20, 20; 22, 9 u. o.

חי vom Wasser JE = נבע, P = מברע L 14, 5. 6. 50—52; 15, 13; N 19, 17.

חמר (Haufe) JE = דגור E 8, 10 (bis). N 11, 32, P = כור L 27, 16.

חמר (Thon) JE = שיד G 11, 3, P = טין E 1, 14.

כבשיה JE = חורפא G 21, 28—30, P = אמרא L 14, 10; N 6, 14.

כלא ni. JE = כלא ithpe. G 8, 2, P = פסק E 36, 6.

לוה ni. JE = חבר ithpa. G 29, 34, P = יסף itt. N 18, 2. 4.

נדר JE = קים G 28, 20; 31, 13; N 21, 2, P = נידרא L 7, 16; 22, 8. 21 u. o.

נזם JE = קדש G 24, 22. 30. 47; 35, 4; E 32, 23, P = שבכין E 35, 22.

נעורים JE = זעורא G 8, 21; 46, 34, P = רביו L 22, 13; N 30, 4. 17.

עבר von Gott JE = אעבר שכינתא E 34, 6, P = גלא ithpe. E 12, 12. 23.

עמד (= verweilen) JE = עכב ithpa. G 45, 9; E 9, 28, P = אריך af. N 9, 8.

עצבן JE = ליאו G 5, 29, P = צער und עמל G 3, 17.
עתוד JE = תיש G 31, 10. 12, P = גדי N 7, 17. 23. 29 u. ö.
פשע JE = חוב G 31, 36; 50, 17 (bis); E 22, 8; 23, 21, P = מרוד E 34, 7; L 16, 16. 21; N 14, 18.
פת JE = פיתא G 18, 5, P בצועין L 2, 6; 6, 14.
אצבע von Gott E = אצבע E 31, 18, P = מחא E 8, 15.

Fragen wir nach der Textgestalt, die der Targumist vorfand, so sollte eigentlich schon der Umstand nicht sehr ermutigen zur Feststellung von anderen Lesarten, daß das Targum ausnahmslos dem Qere gegen das Kethib recht giebt. Trotzdem hat man, namentlich christliche Gelehrte, hier und da Spuren anderer Textlesarten finden wollen. Die jüdischen Gelehrten faßten die Sache meist von der anderen Seite an und meinten, der Targumist „erkläre sich manches" vermittels der exegetischen Methode des Buchstabenwechsels, der Hinzufügung oder Weglassung von Buchstaben. Man sieht, diese beiden Meinungen sind keine unvereinbaren Gegensätze; formuliert man den Grundsatz des Targumisten etwa so, daß man sagt: „Er giebt für manche Wörter die Übersetzung eines ähnlichen, um anzudeuten, daß dies nach seiner Meinung besser gepaßt hätte", so hat man ungefähr die Mitte zwischen beiden fixiert. Ich werde deshalb auch im folgenden die Stellen, wo das eine oder das andere m. E. der Fall gewesen sein könnte, zusammenstellen. Manche Stellen sind allerdings von beiden Seiten höchst überflüssigerweise herangezogen worden. Wenn z. B. Berliner (II, 201) es zu den „Buchstabenversetzungen" rechnet, daß כסא D 33, 3 = נטל ist, also der Targumist נשא dafür gedacht haben müßte, so hat er ganz vergessen, daß נסע nie anders als durch נטל übersetzt ist. Und wenn Eichhorn z. B. meinte, Onkelos habe D 1, 44 statt תעשנה gelesen תעשנה (wobei er freilich auch im Targum דכתן erst in דיתכן ändern muß), so hat er nicht beachtet, daß Onkelos es liebt, in Vergleichen entgegen seiner sonstigen Weise, statt der allgemeinen Ausdrücke spezielle zu gebrauchen. Andere sind aus anderen Gründen überflüssig. Wenn z. B. G 47, 22; L 10, 13 (bis). 14 (bis) חק = חולק ist, so braucht keineswegs der Targumist sich ein ל hineingeschoben gedacht zu haben, sondern die Bedeutungen von חק und

חלק decken sich eben schon im Hebräischen teilweise. Eine Verstärkung wird es dagegen sein, wenn andere Übersetzungen, namentlich LXX, dieselbe Lesart vorauszusetzen scheinen. Zieht man jene zweifelhaften Fälle ab, so scheinen mir als beachtenswert nur folgende übrig zu bleiben:

G 6, 3 ידון = יתקים, also = ידור LXX *καταμείνῃ*, Vulg. permanebit.

G 14, 5 זוזים = תקיפיא, also = עזוזים LXX *ἔθνη ἰσχυρά*.

G 15, 11 וישב = ואתיב (var. allerdings ואפרח), also = וישב, LXX = *συνεκάθισε* (? ויושב).

G 22, 14 שם = תמן, also = שם.

G 49, 5 מכרה = תותבו, also מגרה.

Aquila: *σκεπαστοί*.

N 7, 3 צב = מחפין, also = צף, Vulg. tectum.

N 21, 1 אתרים = מאלליא, also = תרים, Vulg. exploratorum.

N 24, 19 ירד = יחות, also = ירד.

Zweifelhaft erscheinen mir dagegen folgende beiden Fälle:

D 4, 34; 26, 8; 34, 12 מורא (26, 8 מרא) = חיזון, wie von ראה abgeleitet, trotzdem auch LXX 4, 34; 26, 8 *ὅραμα* und Vulg. 4, 34 visiones hat. Der Grund ist hier wohl, daß דחלא, das ja G 9, 2 מורא wiedergiebt, auch „Gottheit" bedeuten und dies an den betr. Stellen zu Mißdeutungen hätte führen können (Berliner II, 255). Auch D 13, 7; 28, 54. 56 ist nicht nötig, für חיקך (אשת) ein חקך anzunehmen; der Ausdruck חיק in dieser Beziehung galt dem Targumisten als unanständig und wie er G 16, 5 es ganz wegläßt, so ersetzt er es hier, dem Sinne nach richtig, durch קים.

Dies führt uns auf die paar letzten Bemerkungen, die wir über den Charakter des Targums noch zu machen haben. Es nimmt große Rücksicht auf den Anstand. Eine Reihe von Ausdrücken unterdrückt es deshalb gänzlich, so die Ausdrücke: דכה und שפכה D 23, 2, חיק G 16, 5, חלצים G 35, 11, בין־רגלים D 28, 57. Andere werden umschrieben: על־ברכים G 30, 3; 50, 23 durch רבא pa., מעם ברכיו G 48, 12 durch מן קדם; הרה (bildl.) N 11, 12 durch אב; זנה an den meisten Stellen (E 34, 15. 16; L 17, 7; 19, 29; 20, 5 (bis); 21, 9; N 15, 39; 25, 1; D 31, 16,

af. E 34, 16; L 19, 29) durch טעא, das ptc. durch נפקת ברא G 34, 31; 38, 15, זנות durch חוב N 14, 33, doch vgl. G 38, 24; L 21, 7. 15; D 22, 21; 23, 19; ילד durch ברא D 32, 18 (von Gott) oder בר N 11, 2 (von Mose); מעים durch ילד af. G 15, 7 (doch vgl. G 25, 23; N 5, 22); רחם durch אם G 49, 25 oder בר N 12, 12; פתח רחם = יהב עדוי G 29, 31; 30, 22; שד durch אב G 49, 25.

Ein anderer Gesichtspunkt, der den Targumisten bei der Wahl seiner Ausdrücke leitet, ist das Bemühen, alles zu verdecken, was irgendwie seinem Volke oder dessen Vorvätern zum Nachteile gedeutet werden könnte, sowie es überhaupt von allem Heidnischen möglichst zu scheiden. Deshalb werden manche Ausdrücke, auf Heiden bezogen, ganz anders übersetzt als sonst. Der bekannteste und häufigste Fall ist die Wiedergabe von אלהים im heidnischen Sinne durch טעותא. (Eine Art neutraler Mittelbegriff ist דחלא, der — sehr charakteristisch — vom goldenen Kalb E 32, 1. 4. 8. 23. 31 und beim Verbot der Gußbilder E 20, 20; 34, 17 angewendet wird, damit die Israeliten selbst in diesem schlimmen Verdacht von der Sünde der Anbetung von טעותא frei erscheinen.)

Nur bei Juden ist חק = קים, bei Heiden = נימוס L 18, 3. 30; 20, 23; nur bei Juden ist מזבח = מדבח, bei Heiden = אגור E 34, 13; D 7, 5; 12, 3; nur bei Juden ist כהן = כהן, bei Heiden כמר G 47, 22 (bis). 26. (Auch hier giebt es zwei Mittelbegriffe: משמש, das G 14, 18 von Melchisedek, und רב, das G 41, 45. 50; 46, 20 von Potiphera und E 2, 16; 8, 1 von Jethro gebraucht wird.) Selbst die מחנים der Heiden sind nicht משריתא, sondern פצחיא N 13, 19; ihre רעים keine חברין, sondern רחמין G 26, 26; 38, 12. 20. Die Heiden können auch Gott nicht wahrhaft fürchten, sondern sich höchstens vor ihm beugen (ירא = כנע ithpa. E 9, 30); man kann sie auch nicht segnen, sondern höchstens für sie beten (ברך = צלי על E 12, 32).

Umgekehrt bei den Israeliten oder Patriarchen. Das גנב der Rahel wird zu einem נכב G 31, 19. 30. 32; das ברח Jakobs vor Esau und vor Laban und der Israeliten vor Pharao zum אזל G 27, 43; 31, 20—22; E 14, 5. Aus Joseph, dem בן־זקנים, wird ein בר חכים G 37, 3 (als ob jenes hieße: „so weise wie ein

Alter"). Halten sich diese Übersetzungen noch einigermaßen an den Wortbegriff, so wird dieser in anderen Fällen völlig verlassen. Bei Abraham wird selbst חמס zu דין G 16, 5 (ähnlich 49, 5 von Simeon und Levi), bei Jakob und seinen Söhnen selbst מרמה zur חוכמא G 27, 35; 34, 13. Lea ist nicht רך, sondern יאי G 29, 17, das Volk nicht נבל D 32, 6, sondern דקבילו אוריתא. Geht es gar nicht anders, so muß ein Einschub helfen. So wird G 38, 26 aus dem צדקה ממני, das für Juda nachteilig klingt, ein: זכאה מני מידיא. Die Israeliten dienen nie den Götzen, höchstens „den Völkern, die Götzen anbeten", so der Einschub von עממיא פלחי vor טעותא D 4, 28; 28, 36. 64. Das stärkste Stück in dieser Beziehung aber ist G 27, 13, wo aus den עלי קללתך durch Einschub von (עלי) א יתאמר בנבואה דלא ייתון (לוטיא) עלך genau das Gegenteil herausdestilliert wird. Ähnlich ist die Art, wie aus den Worten ארמי אבד אבי D 26, 5 wird: לבן ארמאה בעא לאובדא ית אבא.

Zum Schluß noch eine Zusammenstellung der griechischen Fremdwörter bei Onkelos, deren Zahl durchaus nicht so gering ist, als es nach manchen Bemerkungen in Einleitungen u. dergl. scheinen könnte.

טרקיא = *ἀνθράκιον* für שבו E 28, 19; 39, 12.

בורלא = *βηρύλλιον* für שהם G 2, 12; E 25, 7; 28, 9. 20; 35, 9. 27; 39, 7. 13.

בסיס = *βάσις* für כן E 30, 18. 21; 31, 9; 35, 16; 37, 8; 39, 39; 40, 11; L 8, 11.

גלף = *γλύφω* für פתח pi. E 28, 9. 11. 36; 39, 6 und גלף subst. für פתוחים E 28, 11. 21; 39, 14.

איסקריטון = *ἐσχαρίς* für צפיחית E 16, 31.

הדיוט = *ἰδιώτης* (ins. G 28, 17).

כרז af. = *κηρύττω* für קרא G 41, 43 und כרוז = *κῆρυξ* für קול E 36, 6.

כרוספדין = *κράσπεδον* für ציצית N 15, 38 (bis). 39.

ככלך = *κυκλάς* für אדרת G 25, 25.

לטס = *λῶτος* für לט G 37, 25; 43, 11.

מניכא = *μανιάκης* für רביד G 41, 42.

נימוס = *νόμος* für חקה L 18, 3. 30; 20, 23.

זפק = *οἰσόφαγος* für מראה L 1, 16.
פנתרי = *πανθήριον* für ישפה E 28, 20; 39, 13.
פורפא = *πόρπη* für קרס E 26, 6 u. o.
פרנס = *πρόναος* für משק G 15, 2.
איזמרגדין = *σμαράγδιον* für נפך E 28, 18; 39, 11.
איספוגא = *σπόγγος* für רקיק E 29, 2. 23; L 2, 4; 7, 12; 8, 26; N 6, 15. 19.
אצטליתא = *στολή* für חליפה G 45, 22 (bis).
טיקס = *τάξις* für דגל N 1, 52 u. o. und טקס pa. = אסר G 46, 29; E 14, 6.
פסכתרותא = *ψυκτήρ* für סיר E 27, 3; 38, 3.

2.

Zum Buch Tobit.

Von

Margarete Plath in Berlin[1]).

Was die folgenden Blätter bringen wollen, ist erstens eine Analyse des Buchs Tobit mit besonderer Berücksichtigung seiner stilistischen Eigentümlichkeiten und zweitens ein Versuch, die Frage nach der Herkunft des Stoffs und der mutmaßlichen Vorgeschichte desselben zu beantworten.

Betreffs der Analyse ist zu betonen, daß sich Hinweise auf litterarische Eigentümlichkeiten auch in den Kommentaren (Fritzsche, Handbuch zu den Apokryphen des A. T., Lpz. 1853; Wace, Apocrypha in the Holy Bible 1880; Schaff, Apocrypha, New-

1) Für die Anregung zu obiger Abhandlung, sowie für verschiedene wertvolle Ratschläge bei deren Abfassung bin ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Gunkel, zu Danke verpflichtet.

York 1890; Zöckler, Die Apokryphen des A. T., München 1891) finden. Aber sie treten, da die sachlichen Erklärungen dort naturgemäß im Vordergrund des Interesses stehn, nur vereinzelt und gelegentlich auf. Hier ist die Frage nach den stilistischen Eigentümlichkeiten in den Mittelpunkt gestellt und Sachliches nur berührt, sofern es auch für die Erklärung des Stilistischen wichtig ist, oder sofern es etwa geeignet schien, auf die Frage nach Art und Herkunft des ursprünglichen Stoffs ein Licht zu werfen. Zu Grunde gelegt ist der Analyse der Text des Codex Alexandrinus (A), der nach Nöldeke (Monatsberichte der Berliner Akad. 1879, S. 45 ff.) als ursprünglichster oder gar als der ursprüngliche Text angesehen werden kann (vgl. die neuerschienene deutsche Übersetzung dieses Tobittextes in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., Freiburg i. B. 1898) [1]).

Die Frage nach Herkunft und Vorgeschichte des Stoffs wird in den Kommentaren auch gestreift; eine eingehende Untersuchung geben sie nicht. Wertvolles Material findet sich bei K. Simrock (Der gute Gerhard und die dankbaren Toten, Bonn 1856), R. Köhler (Die dankbaren Toten und der gute Gerhard, Pfeiffers Germania III) und Th. Linschmann (Miscellen, Hilgenfelds Zeitschr. für wiss. Theol., Lpz. 1882). Auf dem Grunde, den sie gelegt haben, ist hier weitergebaut.

I. Analyse.

Die handelnden Personen zerfallen in drei Gruppen:

1) Gott und Rafael, die Gestalten der oberen Welt,
2) Tobit, Tobias, Anna in Ninive; ihnen ist auch Gabael in Rages anzuschließen,
3) Sara, Raguel, Edna, die Mägde in Ekbatana.

Zu unterscheiden ist in der Erzählung ein Tobitstrang und ein Sarastrang. Zuerst gehen sie parallel, dann vereinigen sie sich: in Gottes Hand laufen die getrennten Fäden zusammen und

---

1) Gegen den Alexandrinus und für den Sinaiticus als ursprünglichsten Text hat sich neuerdings Nestle ausgesprochen; vgl. Septuagintastudien III, Programm des Seminars Maulbronn 1899. Vgl. jedoch auch Löhr in ZAW. 1900, H. I.

werden durch Vermittelung Rafaels nun immer enger verschlungen und zu einem einheitlichen Ganzen verwoben (vgl. 3, 16—17).

Vom Standpunkte der Gesamterzählung müssen die ganzen ersten drei Kapitel als Vorgeschichte betrachtet werden; denn der eigentliche Hauptteil der Geschichte ist der Reisebericht. Es ist also zwischen Vorgeschichte im weiteren Sinne (für die Gesamterzählung) und Vorgeschichte im engeren Sinne (für jeden der Einzelstränge) zu scheiden.

Die Vorgeschichte im weiteren Sinne umfaßt erstens die getrennt laufenden Stränge (1, 1—3, 15) und zweitens ihre Vereinigung (3, 16—17).

Der Tobitstrang 1, 1—3, 6 ist ungleich ausführlicher behandelt als der Sarastrang 3, 7—15, ist also als Hauptstrang zu betrachten. Er ist es, der auch die Schilderung des historischen Hintergrundes der gesamten Erzählung bringt. Inhaltlich sind beide Stränge parallel gebildet, sofern sie enthalten:

1) Vorstellung } Exposition;
2) Vorgeschichte (i. e. S.) }
3) das erregende Moment: ein Einzelerlebnis, das die Helden aufs Tiefste beugt;
4) ein Gebet, in dem ihr Kummer ausklingt.

1 und 2 sind — wie dies naturgemäß ist — summarischer als 3 behandelt. Mit 3 beginnt die ausführliche Erzählung; daß 4 ganz besonders detailliert berichtet wird, so daß es als besonderer Abschnitt wirkt, ist für den Fortgang der Erzählung nicht notwendig, verrät also ein besonderes Interesse des Verfassers.

Die Vorstellung des Tobit ist in Versen von schwerfälligem Urkundenstil (1, 1—2ª) gegeben, die als Überschrift des gesamten Buchs erscheinen und zugleich eine ganz knappe Angabe des Orts, der Zeit und der politischen Lage bringen. — Sara wird 3, 7 nur ganz kurz als Tochter Raguels vorgestellt; daß sie auch aus Naphthalis Geschlecht und mit Tobit verwandt ist, sagt der Verfasser nachholend erst 6, 10ff.

Die Vorgeschichte des Tobitstranges umfaßt 1, 2ᵇ—22. Tobit berichtet sie selbst. Sie ist reich an Wechselfällen: seine Jugend

im Lande der Väter, die Fortführung in die Gefangenschaft, Gnade bei Enemessar, Flucht aus Furcht vor Sennachorim, glücklichere Zeiten unter Sachardon — eigentlich sind es gewaltigere Erlebnisse, als die Erzählung selbst sie bringt (Krankheit, Heilung, Wiedererlangung des Geldes, Heirat des Tobias). — Die Vorgeschichte macht uns geschickt vertraut mit dem frommen Charakter Tobits; der allgemeine Satz 2^{b} (direkte Charakteristik) wird immer wieder durch konkrete Beispiele veranschaulicht (indirekte Charakteristik). Ferner giebt die Vorgeschichte eingehend den historischen und sozialen Hintergrund. In die Vorgeschichte eingefügt ist die vorläufig als loser Faden erscheinende Bemerkung über die Niederlegung des Geldes bei Gabael 1, 14; sie bereitet auf 4, 1 vor.

Die Vorgeschichte des Sarastranges wird in wenigen Worten 3, 8^{a} abgemacht. Sie wird in der dritten Person erzählt, wie die ganzen folgenden Kapitel. Der Wechsel ist unauffällig, weil das wörtlich angeführte längere Gebet Tobits vermittelnd zwischen den Referaten in erster und dritter Person steht. Von der Vorgeschichte Saras ist nur ein Faktum zu berichten, die siebenmalige Tötung ihrer Verlobten durch Asmodäus. Diese Vorgeschichte ist in den Bericht über das erregende Moment nachholend eingefügt.

Das erregende Moment wird im Tobitstrang 2, 1—14 erzählt. Die Wirkung des Abschnittes ist auf den jähen Übergang von hoher Freude zu tiefstem Kummer gebaut (vgl. das Amoscitat 2, 6): erst Freude über Errettung, Heimkehr, Wiedersehn, heiliges Fest, Aussicht auf reiches Mahl — dann Kummer über den Getöteten, Spott der Nachbarn, Fasten, Blindheit, Armut, Hohn des Weibes. Und zwar ist die Ursache dieses plötzlichen Umschwunges nicht etwa unrechtes Thun (vgl. die Leute, zu denen Amos redet), sondern aufopfernde, treue Erfüllung von Gottes Gebot. — Die Schlußscene mit den bittern Worten Annas ist nicht in der Absicht, den Charakter der Frau anzudeuten, gegeben: sie soll nur die Tiefe des Elends Tobits malen (vgl. Hiobs Weib Hiob 2, 9); giebt doch Tobit auch selbst zu, damals sein Weib ungerecht beschuldigt zu haben. Psychologisch ist die Scene

sehr fein geschildert: Unglück macht mißtrauisch; so denkt Tobit gleich, als das Böckchen, von dem Anna ihm wohl nichts gesagt hat, sich durch Blöken verrät, daß sie es ihm habe verhehlen wollen und daß es unrechtmäßig erworben sei.

Das erregende Moment bei Sara ist ihre Züchtigung der Mägde. So verdient die Bestrafung derselben gewesen sein mag, sie werden dadurch zur Rache, zum Hohn gereizt. Saras Schmerz über den Hohn wird in ausdrückliche Parallele zu Tobits Situation gesetzt: dieselbe Stimmung auf Grund gleichen Erlebnisses zur selben Zeit. Eine Steigerung liegt in der Notiz, daß sie in jugendlicher Leidenschaftlichkeit an Selbstmord denkt. Auch der Kontrast fehlt nicht: dort der greise Mann, hier das junge Mädchen.

Das Gebet, von beiden im selben Augenblick mit nach Jerusalem gewendetem Angesicht gesprochen, gleichen Inhalts, bildet den ideellen Höhepunkt des bisherigen Abschnitts und bringt, sofern die Not vor Gottes Thron gebracht wird, eine Art Lösung der Spannung, obgleich die Beteiligten vorläufig noch keine Ahnung von der späteren Errettung haben. Der Aufbau der Gebete zeigt Parallelen, die wohl als typisch gelten können, also überhaupt den damaligen Gebetsstil charakterisieren (vgl. das Gebet Manasses): jedes enthält eine Anrufung (Tobit: Herr — Sara: Herr, mein Gott), eine einleitende Lobpreisung (Tobit 3, 2 — Sara 3, 11), dann die Bitte um Erlösung aus der gegenwärtigen Not; mit derselben ist jedesmal ein größerer Rückblick auf die Vergangenheit verknüpft. Beide bitten um Erlösung aus Schmach und Hohn oder um den Tod. Charakteristisch ist, daß beiden nicht das Unglück selbst, das sie betroffen, sondern der Spott über dies Unglück den Verzweiflungsschrei auf die Lippen legt. — Im Kontrast stehen beide Gebete, sofern das Saras ungleich konkreter und individueller gehalten ist als das Tobits; auf die bestimmte Situation weisen hier nur die Worte: „Denn lügnerische Schmähungen habe ich gehört, und mein Schmerz ist groß." Wer das Gebet außerhalb des Zusammenhanges läse, würde nicht ohne weiteres auf Tobit als den Beter raten können. Daß es der Mann ist, der — weiteren Blicks — sein eignes Elend in enger Verbindung

mit der Sünde und dem Elend seines Volkes sieht, ist wohl verständlich. Inhaltlich sehr ähnlich ist der Anfang des Gebets Asarjas. Wie sehr das Gebet gerade dem Verfasser wichtig ist, geht schon daraus hervor, daß Saras Gebet ungefähr ebenso lang ist, wie das des Tobit, während Vorstellung, Vorgeschichte und erregendes Moment des Sarastranges ungleich knapper als bei Tobit gehalten sind.

In 3, 16—17 werden die getrennt laufenden Stränge vereinigt. Die Verse sind der Höhepunkt, zu dem die Vorgeschichte i. w. S. hinstrebt, und enthalten zugleich das Programm für den Hauptteil, die Reise des jungen Tobias. Freilich ist die Verbindung der beiden getrennten Fäden, die sich in den beiden parallelen Gebeten einander genähert haben, zunächst nur eine ideelle: Der Himmel thut sich dem Leser auf; er darf als der Wissende seine Geheimnisse schauen, während Tobit und Sara noch im Finstern tappen. Ein plötzlicher Umschwung der Stimmung tritt ein; wir haben mit ihnen getrauert, nun freuen wir uns für sie. Und zu der ästhetischen Freude über die Lösung der Spannung kommt Freude über die Erfüllung eines religiösen Bedürfnisses: solche Gebete aus tiefster Seelennot erhört Gott; ja er giebt über Bitten und Verstehen mit vollen Händen noch mehr als das Erbetene (Heirat zwischen Tobias und Sara). Die ästhetische und religiöse Befriedigung ist so groß, daß man gern darüber hinwegsieht, daß mit der Sicherheit eines guten Ausganges ein großer Teil der Spannung fortfällt: es interessiert fortan nicht mehr das „ob“, sondern nur das „wie“. Mit ruhigem Vertrauen können wir der Lösung des wirren Gespinstes zusehen. Unser Interesse für das „wie“ aufrechtzuerhalten, ist nun die Aufgabe, die der Erzählungskunst des Verfassers obliegt.

Den Hauptteil bildet der Reisebericht (4—12).

Zur Verwirklichung seiner gnädigen Pläne mit Tobit und Sara bedient sich Gott der Reise, die der junge Tobias im Auftrage seines Vaters unternimmt: er erhört nicht gleich, er thut kein eklatantes Wunder — er läßt scheinbar den Dingen ihren ruhigen Lauf, damit nachher um so größer das Staunen und die Freude sei, wie herrlich er es hinausgeführt.

Die Reisebeschreibung gliedert sich naturgemäß in folgende Abschnitte:

1) Anlaß und Vorbereitung.
2) Auszug.
3) Reiseerlebnisse (Hauptteil).
4) Heimkehr.

Anlaß und Vorbereitung wird in 4, 1 bis 5, 17ᵃ erzählt. Auch für den Bericht des Tobitstranges kommt jetzt die dritte Person in Anwendung. Dies erklärt sich wohl vor allem aus der sachlichen Schwierigkeit, die Erzählung in erster Person zu Ende zu führen, ohne den schönen Kontrast zwischen den Wissenden, den in Gottes Pläne eingeweihten Lesern, und den im Finstern auf Erden tappenden Helden der Geschichte aufzugeben, dem die Erzählung ein gutes Teil ihrer Wirkung verdankt. — Der in 1, 14 scheinbar zwecklos angeknüpfte Faden wird jetzt aufgenommen. Die Verbindung ist leicht und natürlich: Tobit, der sich den Tod gewünscht hat, fühlt das Bedürfnis, seine irdischen Angelegenheiten zu ordnen. Wenn Tobias diesen Hauptauftrag seines Vaters nachher gar nicht selbst ausführt, so ist das eben eine Überraschung für den Leser: es kommt ganz anders, als wir denken. So müssen einige kleinere Überraschungen das Interesse wach halten, da es Überraschungen im großen für uns, die wir in Gottes Pläne eingeweiht sind, nicht mehr geben kann. — Betreffs der Vorbereitungen sind für den Fortgang der Handlung sachlich notwendig im Grunde nur 4, 20 (Aufklärung des Tobias über den Zweck seiner Reise) und die Beschaffung eines Führers 5, 2—17ᵃ. Daneben haben wir in einem längeren Abschnitt (4, 3—19 u. 21) Ermahnungen allgemeinen Inhalts, die der Vater, der sich ja den Tod gewünscht hat, als letztes wertvolles Erbteil seinem Sohne übermittelt. Was er an Lebensweisheit gesammelt, das soll dem Sohne helfen, den rechten Weg zu finden. Wird doch der Gedanke, daß es die letzten Worte des Vaters sind (dies ist hier Voraussetzung, die sich freilich später nicht erfüllt, da Tobit noch siebzig Jahre lebt), jedes mit doppeltem Gewicht auf seine Seele fallen lassen (vgl. die letzten Worte eines Jakob, Moses, David u. s. w.). Durch die Situation sind die Ermahnungen also gerechtfertigt. Der

Spruchlitteratur angehörig atmen sie ganz den Geist des Jesus Sirach. Die 3 + 3 logischen Einheiten, die für die hebräische Spruchpoesie charakteristisch sind [1]), wirken hier und da auch im griechischen Text noch durch. Was wir von Tobits Leben erfahren, zeigt, daß er selbst redlich nach diesen Ermahnungen gelebt hat. Frömmigkeit, Pietät gegen die Eltern, Barmherzigkeit gegen Arme, Demut, Mäßigkeit, Genügsamkeit, Vertrauen auf den Herrn — das ist es, was Tobit seinem Sohne ans Herz legt. Eine Anordnung der Sprüche nach leitenden Gesichtspunkten würde man vergebens suchen: es sind lose aneinander gereihte Perlen. Vers 12 und 13 sind in der Form von den anderen Sprüchen durch freieren Rhythmus verschieden und inhaltlich der Situation deutlicher angepaßt. Die Breite, mit der die allgemeinen Ermahnungen gegeben werden, beweist das spezielle Interesse, das der Verfasser an ihnen nahm. Sie interessierten ihn um ihrer selbst willen, nicht nur, weil Tobit sie seinem Sohne gab. Er hat sie möglichst eng mit der Erzählung zu verknüpfen gesucht, indem er den speziellen Reiseauftrag für Tobias hineinstellte und die Ermahnungen über die rechte Wahl einer Gattin individueller färbte. — Bei der Beschaffung des Reisegefährten 5, 2—17ᵃ, bei der ein förmlicher Kontrakt vereinbart wird (vgl. die Handschrift über das Geld bei Gabael und den Ehekontrakt 7, 13), ist es rührend für uns, wie vorsichtig der besorgte Vater sich über die Person des Führers informiert: wissen wir doch, daß es Gottes Engel ist, der sein Kind führen wird. Der irdische Name des Engels Azaria (Jahve hilft) ist fein gewählt. Wenn hier Azarias Verwandte auch als treue Jerusalempilger eingeführt werden, so widerspricht dies freilich 1, 6; aber dort soll eben die exemplarische Frömmigkeit Tobits, hier die Frömmigkeit des Geschlechts Azarias ins rechte Licht gesetzt werden: das Einzelinteresse ist stärker als das an der Harmonie der Teile.

Die Schilderung des Auszugs umfaßt 5, 17ᵇ — 6, 1. — In dem Reisesegen, den Tobit seinem Sohne und dessen Führer

---

1) Vgl. Spr. 1, 12. 20. 32; 2, 5—8 ꝛc. — Überall besteht der Halbvers aus drei logischen Einheiten.

auf den Weg giebt, rührt uns Eingeweihte wieder, daß wir wissen, wie buchstäblich schon Tobits frommer Wunsch erfüllt ist: Sein Engel ziehe mit euch! Daß uns auch erzählt wird, wie des Tobias kleiner Hund mitläuft, ist ein reizender Zug naiver Kleinmalerei, der natürlich für die Fabel an sich keine Bedeutung hat. Trauernd bleiben die Eltern zurück in dem vereinsamten Hause. In Vorwürfen macht sich der Mutterschmerz Luft. Nicht als ob der Erzähler damit einen Schatten auf Annas Charakter werfen wollte: sie ist hier so gut wie in 2, 14[b] nur die notwendige Gegenspielerin zu Tobit, die Folie für sein unumstößliches Gottvertrauen; der Verfasser will sie nicht drücken, sondern nur Tobit heben. In Wirklichkeit ist eins ohne das andere freilich nicht möglich. Was den Erzähler dies übersehen läßt, sind ästhetische Gründe: Spiel und Gegenspiel geben der Scene dramatische Lebendigkeit und Anschaulichkeit. — Tobit sucht die Verzagte zu trösten und zugleich zart ihr Mitleid für ihn selber zu wecken: Deine Augen werden ihn sehen! Er selbst ist blind: auch wenn er des Sohnes Heimkehr erleben sollte — sehen wird er ihn nicht! — Daß diesem trauervollen Abschied ein freudvolles Wiedersehn folgen wird, wissen wir im voraus und kontrastieren es schon damit.

Der Hauptteil, der die Reiseerlebnisse schildert (6, 2 — 9, 6), gliedert sich in drei Abschnitte: das Abenteuer des Tobias mit dem Fisch (6, 2—9), Tobias bei Raguel und seine Hochzeit mit Sara (6, 10 — 8, 20) und Rafaels Reise zu Gabael (9, 1—6).

Bei dem Abenteuer des Tobias mit dem Fisch erscheint es eigentümlich, daß der Jüngling den Fisch, der ihn verschlingen wollte, also doch ein riesiges Tier gewesen sein muß, so ohne weitere große Gefahr ergreifen und aufs Land schleudern kann: vielleicht hat hier ein antikes Märchenmotiv mit eingewirkt (vgl. den Fisch, von dem Jonas verschlungen wird). Nach der Version des Sinaiticus schnappt das Tier nur nach dem Bein des Jünglings. Zu beachten ist, daß gerade der Fisch, der Tobias in Lebensgefahr bringt, die Mittel zur Heilung der beiden Kranken liefern muß. Daß Leber, Galle und Herz des Fisches solche Wirkungen hervorbringen können, ist nicht als Wunder anzusehn: an solche Wirkungen glaubte man damals, ebenso wie man das 2, 10

Erzählte für die natürliche Ursache von Tobits Augenleiden hielt. Daß der Führer diese Wirkung kennt, ist auch nicht notwendig himmlische Weisheit: so etwas wußten wohl recht kluge und erfahrene Leute auf Erden auch, nur der junge Tobias nicht. Jedenfalls steigt ihm während der ganzen Reise nicht der Gedanke auf, daß er es mit einem übermenschlichen Wesen zu thun habe. Erst als der Engel sich selbst zu erkennen giebt, fällt plötzlich und unvermutet der Schleier. Daß Tobias, als er von dem Heilmittel erfährt, nicht gleich an seinen Vater denkt und etwa auf den Gedanken kommt, umzukehren und ihn zu heilen, darf uns nicht stören; der alte Tobit soll eben alle Freuden auf einmal haben: sein Augenlicht, sein Geld, seinen heimgekehrten Sohn und dazu noch die höchst annehmbare Schwiegertochter. So erscheint die Episode mit dem Fisch zunächst als folgenlos.

Von des Tobias Aufenthalt bei Raguel und seiner Hochzeit mit Sara erzählt 6, 10—8, 20: die Ehe, die 3, 17 im Himmel geschlossen ist, verwirklicht sich nun auch auf Erden. Auf ein vorbereitendes Gespräch (6, 10—18) folgt die Schilderung des Empfanges bei der Ankunft (7, 1—9ᵃ), dann die Verhandlung über die Heirat (7, 9ᵇ—13), Saras Heilung durch Tobias und Vermählung mit ihm (7, 15—8, 9ᵃ) und schließlich die Schilderung der Freude von Saras Eltern und des fröhlichen Hochzeitsfestes (8, 9ᵇ—20).

Das vorbereitende Gespräch zerfällt in drei Teile: Azarias Plan, des Tobias Einwand, Azaria besiegt den Einwand.

Azarias Plan wird 6, 10—13 erzählt. Die Einführung Raguels und seines Hauses ist durchaus natürlich: gute Nachtherberge ist das wichtigste Interesse eines wegmüden Reisenden und der Verwandte der gewiesene Wirt. Azaria, mit Raguel bekannt, erzählt seinem Schützling von ihm und zwar so, als ob Tobias nichts von ihm wüßte. Daß Tobit mit Sara verwandt ist, ist auch uns neu und nach 3, 15 überraschend. Ob die Familien des Tobias und Raguel von ihrer Verwandtschaft mit einander wissen, wird überhaupt nicht ganz klar. Aus 6, 14 (Tobias hat vom Tode der sieben Bräutigame gehört) läßt sich nichts schließen; denn er kann von dem Unglück Kunde haben, weil Sara seine Ver-

wandte ist oder weil es etwas so Eigentümliches ist, daß man weit und breit davon spricht. 8, 9^b—11 scheint freilich darauf hinzudeuten, daß Raguel das Unglück möglichst geheim zu halten suchte. Sara rechnet 3, 15 Tobits Familie mindestens nicht zur nahen Verwandtschaft. Raguel dagegen nennt ihn 7, 2 Vetter und kennt ihn so genau von Angesicht, daß er die Ähnlichkeit in den jugendlichen Zügen des Tobias herausfindet. Wäre Tobit selbst genau orientiert, so ließe sich eigentlich erwarten, daß er bei den Ermahnungen über die rechte Wahl einer Frau über Sara, deren Erbe nach 6, 12 seinem Sohne zukommt, ein Wort gesagt hätte — sei es nun empfehlend oder ihres Unglücks wegen warnend. Besonders eigentümlich ist 6, 13, wo Rafael Tobias für den gewiesenen Schwiegersohn und Erben Raguels nach mosaischem Gesetz — das Raguel eigentlich kennen müßte — erklärt und behauptet, er begehe eine Todsünde, wenn er seine Tochter einem andern als Tobias gebe. In Wirklichkeit hat er sie nach der Erzählung schon sieben andern gegeben und lebt noch immer; die unglücklichen Bräutigame dagegen sind gestorben, so daß es fast scheint, als hätten sie die Strafe für Raguels Todsünde abbüßen müssen. — Freilich lassen sich die Schwankungen in Bezug auf das Wissen um die Verwandtschaft bei den einzelnen Stellen zur Not aus dem überwiegenden Interesse des Erzählers für Ausmalung der Einzelsituation erklären (Saras Verzweiflung, die keinen Ausweg mehr offen sieht; Rafael, der dem Tobias die Heirat als in jeder Hinsicht annehmbar schildert) — aber es ist doch zu beachten, daß die Schwankungen mehrfach denselben Punkt und zwar einen für die vorliegende Form der Erzählung wesentlichen Hauptpunkt betreffen.

Was die Fabel an sich betrifft, so würde sie sehr wohl auch ohne die Verwandtschaft des Retters mit seiner Braut bestehen können: es genügt, daß ein Dämon Sara liebt und eifersüchtig ihre Bewerber tötet, bis einer, der ihn zu überwinden weiß, das Mädchen erlöst und gewinnt. Die Betonung der Verwandtschaft des Tobias mit Sara, nicht an allen Stellen durchgeführt und mit den Einzelheiten der Gesamterzählung nicht ohne weiteres vereinbar, erscheint als etwas Sekundäres; sie entspringt aus dem

spezifisch jüdischen Interesse für Verwandtenehen. Der Erzähler will zeigen, daß der arme Tobias ein Recht auf die reiche Erbtochter hat. In 6, 12 ist dies Motiv im Eifer etwas übertrieben und so die Gesamtkomposition geschädigt.

Nach dem Hinweis auf die Verwandtschaft kommt Azaria gleich zur Hauptsache: er will als Werber um Sara für Tobias auftreten. Selbstverständlich erscheint, daß Tobias eine so annehmbare Braut (Verwandte, Erbtochter, dazu schön und klug) nicht ausschlagen wird, auch wenn er sie noch nie gesehen. Die Heirat ist mehr ein Akt persönlicher Klugheit und kindlicher Pietät, nicht aus leidenschaftlicher oder innigzarter persönlicher Neigung unmittelbar entsprossen (vgl. als Gegenstücke Sichem und Dina, Jakob und Rahel) — wir haben eine Heirats-, keine Liebesgeschichte. Wenn 6, 18 am Schluß von des Tobias Liebe die Rede ist (für die auch hier eigentümliche Gründe angegeben werden, die der alten Zeit durchaus zureichend erschienen), so erscheint diese doch als eine angenehme Zugabe, nicht als die wesentliche Grundlage zur Heirat.

Daß Azaria von Saras Unglück nicht redet, hat zunächst darin seinen Grund, daß Tobias es thut; in lebendigem Dialog treten uns die Erwägungen entgegen, die der Augenblick verlangt. Aber neben diesem formellen ästhetischen Grunde ist auch der innere deutlich: Azaria schweigt über den dunklen Punkt aus Klugheit oder weil Saras Unglück für ihn insofern als Hindernis nicht in Betracht kommen kann, als er ja das Heilmittel kennt.

Der Einwand des Tobias (6, 14—15) wirkt als ein retardierendes Motiv. Der Jüngling fürchtet die Gefahr weniger um seiner selbst, als um der Eltern willen: ist er doch ihr einziges Kind. Bei der Wiederholung der Geschichte von Saras Unglück (vgl. 3, 7 ff.) erfahren wir als neuen interessanten Zug, daß die eifersüchtige Liebe eines Dämons Grund des Unglücks ist: Detaillierungen und kleine Variationen bei Wiederholungen gehören zum guten hebräischen Prosastil — genaue Wiederholungen in Prosa sind ermüdend.

Azaria besiegt den Einwand 6, 16—18 durch zwei Gründe. Erstens soll Tobias die Heirat aus Pietät für seines Vaters Er-

mahnungen eingehen; zweitens ist die Heirat ohne Gefahr, da Tobias das Mittel hat, den Dämon zu vertreiben. — Eine Steigerung zwischen der ersten und zweiten Rede des Engels findet inhaltlich insofern statt, als er zuerst 6, 13 die Hochzeit erst nach der Rückkehr aus Rages zu feiern plant, dann aber — wohl durch den Widerstand des Tobias eifriger geworden — noch in dieser Nacht die Vermählung gefeiert sehn will. Bei der Wiederholung über die Wirkung des Heilmittels wird unser Interesse durch die detaillierte Schilderung seiner Handhabung und Wirkung aufrecht erhalten. — Das Gebet um Erlösung und Erbarmung von seiten Gottes, wenn der Dämon bereits geflohen ist, weil das Mittel ihn bannt, ist im Grunde nicht nötig, eine Häufung, aber bei dem frommen Geist der Geschichte wohlverständlich.

Den Empfang bei der Ankunft schildert 7, 1—9ª. Empfang des Gastes wird in hebräischen Erzählungen gern ausführlich geschildert (vgl. die drei Männer bei Abraham und Lot, der Knecht Abrahams bei Bethuel und Laban, Jakob bei Joseph in Ägypten). Die erste, die den Kommenden entgegentritt, ist das Mädchen selbst (vgl. Moses und Jethros Töchter, Jakob und Rahel). Den breitesten Raum nimmt die Erkennungsscene ein. Es ist eine weichmütige Zeit, in der der Erzähler lebt: erst weint Raguel vor Freude, dann vor Mitleid, dann weinen auch Edna und Sara (vgl. 2, 7; 3, 1; 5, 18; 7, 16; 10, 4 u. 7; 11, 8 u. 13). In die Erkenntnisscene mit verflochten ist der Bericht über das Ergehen des Tobit; dann wird den Gästen das Mahl bereitet.

Aber das Mahl zu genießen (7, 14) hat Tobias nicht eher Ruhe, als bis die Verhandlungen über die geplante Heirat (7, 9ᵇ—15) zu glücklichem Ende geführt sind. So wirken diese Verhandlungen betreffs des Mahles als retardierendes Moment. Der Sitte gemäß ist Azaria der Sprecher. Die ausführliche Schilderung des feierlichen Verlöbnisses, das wohl in all seinen Einzelheiten von der alten Sitte streng geregelt war, ist kulturgeschichtlich interessant. Der Ehevertrag, der aufgesetzt wird, ist der erste schriftliche, von dem wir in der Bibel hören. Wir blicken in komplizierte Kulturverhältnisse: man hat Freude an juristischer Genauigkeit, das Zeitalter ist sehr schriftgewohnt.

Wie Tobias Sara heilt und sie sein Weib wird, erzählt 7, 15 — 8, 9ᵃ.

Vorbereitend ist Saras Einführung ins Brautgemach, eine Scene, die der Erzähler mit besonderem Interesse schildert. Eine Braut in Thränen — und es ist doch sonst das Natürliche, daß die Braut sich der Hochzeit freut. Die Mutter trocknet ihr die Thränen und tröstet sie mit segnenden Worten. Und wir wissen wieder schon, daß sie Recht behalten wird: in Freude wird die Trauer sich kehren. — Neu für uns ist, daß der Dämon ins obere Ägypten (wohl ein fernes Land des Schreckens) flieht und daß er dort von „dem Engel" gebunden wird. Es ist also ein bekannter Engel, nach 3, 17 Rafael. Die Sphäre seiner Thätigkeit ist keine eng begrenzte: er bringt die Gebete der Heiligen zu Gott, er wandert mit Tobias, kurz er thut alles, was Gott gerade für nötig erachtet. — Neu ist uns ferner die wörtliche Angabe des Gebets; es enthält wieder Anrede, einleitenden Lobpreis Gottes, Rückblick in die Vergangenheit, hier auf die Schöpfung des Weibes. Das Citat ist frei; das „wir" ist wohl durch die Analogie von Gen. 1, 26: „Lasset uns Menschen machen" eingedrungen. Vers 7 bringt die individuelle Situation und Bitte. Formeln wie das „Befiehl, daß" V. 7 finden sich ähnlich auch 3, 6. 13 u. 15. Nach 3, 17 ist es wahrscheinlich, daß dieser Befehl — wenigstens ursprünglich — an Engel gerichtet ist. Er kann auch als absolut wirkendes Wort Gottes gedacht werden, das im Himmel gesprochen wird und dem dann auf Erden die Verwirklichung folgt. Schließlich kann ein solcher Ausdruck auch formelhaft geworden sein; man scheut sich, den hohen Herrn des Himmels sich selbst irgendwie thätig bemühen zu lassen. Durch „Amen" (V. 8) bekräftigt Sara ihr Einstimmen in das Gebet des Tobias (vgl. Vorbeter und Gemeinde; ähnlich auch Judith 13, 20).

Die folgenden Verse 9ᵇ—20 (Freude der Eltern und Hochzeitsfest) sind von dem Kontrast des heimlichen Grabes und der lauten fröhlichen Hochzeit beherrscht. Das Gebet zeigt wieder Anrede, einleitenden Lobspruch und dann den individuellen Teil. Zu den Aufforderungen zum Preise Gottes vgl. Ps. 103, 20ff.

und den Gesang der drei Männer im Feuerofen. Auf die parallele Stellung des Tobias und der Sara als zweier einziger Kinder wird ausdrücklich hingewiesen (in den ersten Kapiteln war es Tobit, der mit Sara in Parallele gestellt wurde).

9, 1—6 erzählt Rafaels Reise zu Gabael. Tobias, durch seine Heirat gleichsam mündig geworden, ergreift zum erstenmal die Initiative. Der Engel besorgt das Geldgeschäft. Die Erzählung ist ungleich knapper als der Bericht über die Gewinnung Saras: die Geldgeschichte ist dem Verfasser Nebensache, Hauptsache ist die Hochzeit. Seines jungen Glückes froh, preist Tobias sein Weib (vgl. Jesus Sirach 26).

Die Schilderung der Heimkehr (10, 1—11, 17) zeigt uns erst die kummervollen Eltern des Tobias (10, 1—7[a]), dann die Abreise des Tobias nach Ekbatana (10, 7[b]—13) und endlich seine Ankunft daheim (11, 1—17). — Der plötzliche Wechsel der Scene (Tobits Haus) bringt scharfen Wechsel der Stimmung. 10, 1—7[a] könnte sehr wohl nach 10, 7[b]—13 stehn: dann wäre der Scenenwechsel nicht so häufig. Aber gerade der Wechsel freut den Verfasser: natürlich kommt es ihm nicht sowohl auf den Wechsel der Scene als den der Stimmung an. Wir sehen beständig, wie Trauer und Freude sich ablösen (Gefahr und Errettung, Grab und Hochzeit, sehnende Eltern und der Sohn, der sich schon zur Heimkehr mit reichem Gut und jungem Weib rüstet, wieder die trauernden Eltern und der plötzlich kommende Sohn), und bei jedem trüben Bild wissen wir, wie herrlich die Sonne hinter den Wolken schon leuchtet. An sich ist das 10, 1—7[a] Erzählte mit dem 10, 7[b]—13 Berichteten gleichzeitig zu denken: wir stehen als die Wissenden darüber und kontrastieren beides. Fein beobachtet ist, daß der sehr bekümmerte Tobit, weil er seine ganz mutlose Frau trösten muß, allmählich selbst wieder Hoffnung gewinnt. Der scharfe Kontrast zwischen den der Form nach parallel gebildeten Worten 6 u. 7[a]: Schweig! Sorge dich nicht; er ist gesund — Schweig! Täusche mich nicht; umgekommen ist mein Kind — ist echt hebräisch, ebenso daß die Schlußworte von Annas Rede V. 7 an den Anfang V. 4 wieder anknüpfen (vgl. ähnlich 5, 21 u. 22; 7, 10 u. 11[a]; 7, 16[b]).

Bei der Abreise des Tobias aus Ekbatana (10, 7^b—13) ist Raguel bestrebt, den Abschied zu verzögern (vgl. Gen. 24, 55 und Jud. 19, 4 ff.): es gehört wohl zur guten Sitte, daß man den Gast zu halten sucht; und dazu kommt hier die schwere Trennung von der einzigen Tochter. — Die Übergabe der Güter wird ganz kurz berichtet, ausführlich aber sind wieder die Abschiedsworte gegeben. Raguel segnet Tobias und Sara, Edna den Tobias, Tobias die Schwiegereltern. Der Vater legt der Tochter Pietät gegen die neuen Eltern ans Herz; hängt doch ein gut Teil ihres Glückes davon ab, wie sie sich zu ihnen stellt. Den Schwiegersohn mahnt Edna, mit besorgtem Mutterherzen, sein junges Weib gut zu behandeln. Dazu kommt noch des Tobias Dank gegen Gott für seine glückliche Führung. — Die Reise selbst wird in ein paar Worten abgemacht.

Die Schilderung der Ankunft daheim umfaßt 11, 1—17. Vers 4—5 könnte sehr wohl hinter 6—7 stehen, aber der Erzähler wechselt gern (siehe oben zu 10, 1—13). Der Hund sollte eigentlich lieber vorlaufen (so erzählt die Version der Vulgata und die der syrischen Übersetzung; vgl. Zöckler a. a. O., S. 179) und bellen, so daß der blinde Tobit daran seines Sohnes Rückkehr merkte; neben Anna, die schon am Wege ausschaut und es Tobit zuruft, ist dies freilich überflüssig. Das zweite malt mehr die heiße Muttersehnsucht, das erste wäre natürlicher. Mit ganz besonderer Liebe ist die Freude des Wiedersehens geschildert: Anna will gerne sterben, nun sie ihr Kind wiedergesehen hat (vgl. Jakob zu Joseph Gen. 46, 30, Simeon im N. T.). Der blinde Tobit drinnen kann nicht erwarten, daß ihm einer hilft: er kommt eilig heraus und stößt sich an der Thür. Schlag auf Schlag folgt eine Freude der anderen: ganz unerwartet wird ihm sein Augenlicht wiedergeschenkt (an das Heilmittel muß Tobias auch hier erst wieder erinnert werden): er kann den lieben Sohn wieder sehen, und dieser ist's, der ihn gesund gemacht hat. Man hat das Gefühl, daß dem Erzähler selber dabei die Freudenthränen in den Augen stehen. Nun preist Tobit erst in seinem Hause Gott, dann verkündet er öffentlich vor allem Volk Gottes Gnade — das ist Pflicht des Frommen. Er spricht einen be-

willkommnenden Segensspruch über Sara. Daß Achiachar aus Elymais und Nasbas ganz plötzlich auftauchen, entspricht dem Charakter der alten Erzählungsweise, die Personen aufnimmt und fallen läßt, wie es ihr nötig scheint.

Über Achiachar, dessen Schicksale im Tobitbuch als bekannt vorausgesetzt werden, erfahren wir durch die verschiedenen Tobitversionen folgendes:

er ist Sohn von Tobits Bruder Anael A 1, 21,
Minister Sachardons (Assarhaddons) A 1, 21,
Beschützer und Ernährer Tobits A 1, 22; 2, 10,
zieht nach Elymais (nach Fritzsches Lesart nach Vet. Lat.) A 2, 10,
kommt mit seinem Neffen Nasbas zur Hochzeit des Tobias A 11, 17.

Von speziellen Erfahrungen Achiachars, die mit der Tobitgeschichte in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen, erfahren wir am Schluß des Buchs:

Nach A 14, 10a kommt Achiachar mit einem, den er ernährt hat, Haman (daß der Pflegling Neffe des Wohlthäters sei, wird hier nirgends betont, doch ist darum an sich die Thatsache ganz gut möglich) in Gefahr, wird aber gerettet und sein Widersacher gestraft, augenscheinlich mit dem Tode. Parallel sind die anderen Versionen; nur die Namen wechseln. Statt Haman finden wir auch im Sin. 14, 10 Nadab, in B 14, 10 Adam; auch die Namen Nabal und Nabad (Vet. Lat.) kommen vor.

Wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit behauptet werden kann, daß hier immer auf dieselbe Erzählung hingewiesen wird, so ist dies doch äußerst wahrscheinlich. Die Mannigfaltigkeit der Namen deutet also dann nicht auf verschiedene Helden, sondern nur auf verschiedene Versionen der sehr beliebten Erzählung. Einzelne Namen mögen nur auf Verschreibung oder sonstige Korruption zurückzuführen sein. Welches etwa der ursprünglichste sei, wird sich schwer entscheiden lassen (Schürer nimmt Nadab oder Nabad an, „Theol. Litter.-Ztg.“ 1897, Nr. 12).

Als Eindringen einer parallelen Version, nicht einer anderen Erzählung, dürfte auch A 14, 10b: „Manasse übte Barmherzigkeit und wurde aus der Schlinge des Todes errettet, die jener ihm gelegt hatte; Haman aber fiel in die Schlinge und ging zu Grunde“ (ebenso ungefähr B 14, 10b) anzusehen sein, um so mehr, da Sin. an derselben Stelle von Achiachar und Nadab redet. Hier ist also der sonst so feste Name des Helden, der ja nur geringe Varianten in der Aussprache, resp. Schreibweise, zeigt (Achiacharos, Acheicharos, Acheikar, Acheikaros, Achicarus — vgl. Ahikar, Heikar, Chikar, Akyrios in den späteren aus anderen Litteraturen bekannten Achiachargeschichten), auch einmal durch einen anderen ersetzt; möglicherweise liegt nicht einmal urspr. eine andere Version, sondern bloß ein Versehen (Schreibfehler oder dergl.) zu Grunde.

Dem, was wir nach diesen Andeutungen über das Schicksal Achiachars

erwarten dürften, entspricht die Geschichte vom weisen Chikar, die Lidzbarski in „Geschichten und Lieder aus den neuaramäischen Handschriften“ 1896, S. 1—41 mitteilt (Auszug von Schürer, „Theol. Lit.-Ztg.“ 1897, Nr. 12): „Der weise Chikar, Minister des Königs Sanherib von Assyrien, hat einen Neffen, Namens Nadan, welchen er wie seinen Sohn erzieht und in aller Weisheit unterrichtet. Der Neffe vergeudet aber das Vermögen seines Oheims, und als dieser ihm die Verfügung darüber entzieht, sinnt Nadan auf Rache. Durch gefälschte Briefe weiß er es dahin zu bringen, daß Chikar vom Könige zum Tode verurteilt wird. Das Urteil wird aber nicht vollzogen. Es kommt vielmehr nach mancherlei Zwischenfällen schließlich dahin, daß Chikars Ehre wiederhergestellt wird und Nadan selbst eines elenden Todes stirbt.“

Die augenscheinliche Beziehung auf diese Geschichte im Buch Tobit sichert dem Grundstock der — übrigens weit verbreiteten — Erzählung ein hohes Alter: er muß zu Zeiten des Verfassers des Tobitbuchs allgemein bekannt gewesen sein. Daß Achiachar einmal als Minister Sanheribs (aramäische Fassung), einmal als der Assarhaddons (Tobit) erscheint, fällt nicht ins Gewicht: in solchen Dingen schalten die alten Erzählungen sehr frei, und speziell dem Tobitbuch lassen sich ja mehrere historische Ungenauigkeiten nachweisen. — Die erhaltenen Rezensionen der Achiachargeschichte zeigen, so viel mir bekannt, nirgends eine Bezugnahme auf die Tobitgeschichte oder einen ihr verwandten Stoff. Es entsteht also die Frage, ob die Beziehung zwischen beiden Erzählungen, wie sie im Tobitbuch hervortritt, eine natürliche, ursprüngliche oder eine gewordene, resp. künstlich gemachte sei. Nun wird man kaum leugnen können, daß der Zusammenhang der Achiacharnotizen mit der Tobitfabel ein sehr loser ist. Mit dem eigentlichen Stoff haben sie gar keine innere Verbindung, nur mit der Vor- und Nachgeschichte, und auch hier ist ein Ausscheiden ohne Schwierigkeit möglich. Als ein ursprünglicher erscheint der Zusammenhang also nicht. Sehr wohl aber ist denkbar, daß die in Israel augenscheinlich relativ *jüngere* Erzählung von Tobit — jünger mindestens in dieser Gestalt (sie wird ja ausführlich berichtet, während die andere als bekannt vorausgesetzt werden darf) — sich durch Anlehnung an solchen älteren Erzählungsstamm einen festen Halt sucht. Ob sich diese Annäherung schon in der mündlichen Tradition allmählich vollzogen hatte, oder auf Rechnung des Verfassers zu setzen, also eine künstlich gemachte ist, wird sich schwer entscheiden lassen. Für das letztere *könnte* die Erwägung sprechen, daß die Geschichte in der mündlichen Tradition vielleicht kaum eine so ausführliche Vorgeschichte mit Berücksichtigung einer ganzen Reihe „historischer“ Ereignisse gehabt haben mag. Dem Verfasser des Tobitbuchs wäre es dann zuzuschreiben, daß er Achiachar zum Neffen Tobits machte, den er beschützt und versorgt und an dessen Familienfest er teilnimmt. Nach Elymais zieht er, weil Tobit vom Glück wieder ins Elend sinken muß. — Vielleicht fand der Verfasser die Beziehung auf Achiachar auch schon in einer schriftlichen Quelle vor, die er für sein Werk benutzte. — An und für sich kann Achiachar auch in einer einfacheren

Vorgeschichte, wie sie für mündliche Tradition wahrscheinlicher ist, sehr wohl schon existiert haben. — Über den Stil der Erzählung vom „weisen Chikar“ ließe sich eventuell noch einiges hinzufügen. Er zeigt Berührungspunkte mit dem Tobitstil (Einfügung zahlreicher Sprüche, Wechsel von 1. und 3. Person); aber die aramäische Version ist zu jung, um auf den Tobittext viel Licht werfen zu können, und hier steht der Tobittext im Vordergrund des Interesses.

Achiachar hat in der orientalischen Sage fortgelebt. Als der weise Heikar erscheint er in Märchen, die in die Sammlung der Tausend und Einen Nacht übergegangen sind (vgl. August Müller, Die Märchen der Tausend und Einen Nacht, Deutsche Rundschau 1887, Juli, S. 89 f.), als Ahikar in anderen Erzählungen, die auch von seinen Neffen zu berichten wissen (vgl. Conybeare, Harris, Lewis, The Story of Ahikar, London 1898, und Lidzbarski, Geschichten und Lieder aus den neuaram. Handschriften, Weimar 1896, S. 10 ff.).

Die Ausklänge umfassen die Kapitel 12—14.

Notwendig für die Fabel ist 12, 1—22, die Verhandlung mit dem Engel, die zur Offenbarung seiner Persönlichkeit führt. Tobits Gebet 13, 1—16 ist stofflich nicht notwendig, aber dem frommen Verfasser besonders wertvoll. Es entspricht als Ausdruck des Dankes bei höchster Freude dem Bittgebet bei tiefster Not 3, 1—6. 14, 2—15 entspricht Kapitel 1: dort haben wir Vorgeschichte, hier Nachgeschichte, summarisch erzählt bis auf die Abschiedsworte Tobits an seinen Sohn.

12, 1—22 bringt zunächst die Verhandlung zwischen Vater und Sohn über die Entschädigung des Reiseführers. Der angebotene Lohn, die Hälfte des Besitzes, ist sehr groß. Das Hauptstück ist die Rede des Engels (12, 6—15). Sie zerfällt in einen sehr allgemeinen und einen individuellen Teil (6—10; 11—15). Der allgemeine Teil zeigt eine eigentümliche Stilmischung: Vers 6 klingt an Psalmstil an, 7—10 könnte im Jesus Sirach stehen; inhaltlich schließt sich 7 an den Schlußsatz von 6 vorzüglich an. Der individuelle Teil 11—15 ist gewissermaßen Illustration zu den Sprüchen mit ihrer abstrakten, allgemeinen Fassung. Vers 11, auf 7 zurückgreifend, bildet die Überleitung (vgl. die Anwendung eines Textwortes aufs praktische Leben in der christlichen Predigt): nun offenbart der Engel Gottes Geheimnisse. Daß er erst zuletzt

sagt, wer er selbst ist, ist wohl überlegt; daß es einer der sieben großen Engel ist, der sich so ihrer angenommen hat, ist das Überwältigendste für Tobit und Tobias (vgl. die unmittelbare Wirkung). Daß der Engel auch ein Zeuge der verschiedenen Totenbestattungen war, ist uns neu und überraschend (vgl. oben zu 6, 14). Durch des Engels Rede sind nun Tobit und Tobias gleich uns Wissende geworden: es ist, als müßten wir ihnen die Hand zum Willkommen reichen. Was haben sie alles erlitten, und wie herrlich war es für uns, daß wir auch einmal vom Himmel aus zusehen durften, wie es auf Erden zugeht unter Gottes Regiment! — Die folgenden Verse (16—22) bringen die Wirkung der Rede des Engels, seinen Abschied und seine letzten Aufträge. Nicht ihn, sondern Gott sollen Tobit und Tobias preisen: religiöse Verehrung der Engel hat keine Stätte im Judentum. Auf den Auftrag des Engels hin, alles Erlebte in ein Buch zu schreiben, sollte man die Notiz erwarten: Und sie schrieben alles auf, und dies ist das Buch. Der Anfang: Ich Tobit u. s. w. wäre dann in dieser Form (1. Person) ganz natürlich. Jedenfalls ist das Buch als auf diesen Befehl hin entstanden gedacht, auch wenn die Notiz fehlt.

In 13, 1 — 14, 1 folgt ein „Freudengebet" des Tobias, dessen eigenhändige schriftliche Fixierung durch Tobit ausdrücklich betont wird. Es ist selbstverständlich nicht als Ausführung des Befehls 12, 20^b anzusehen (es ist kein Buch, noch giebt es irgendwelche konkreten Andeutungen über das, was Gott an Tobit gethan), sondern als Erfüllung des Gebots 20^a. — Ein poetisches Stück wird hier in die Prosaerzählung eingefügt — eine Erscheinung, die sich in der alten Litteratur häufig findet (vgl. den Segen Moses, den Psalm im Buch Jonas, den Psalm der Hanna 1 Sam. 2, auch den Lobgesang der Maria und des Zacharias im Anfang des Lukasevangeliums). Das Gebet des Tobit zerfällt in eigentliches Gebet und Weissagung. V. 1—8 ist das Mahn- und Trostgebet eines Exilierten. Der Gedankengang ist so wenig straff wie in vielen Psalmen. Im Vordergrund steht die Hoffnung auf Bekehrung der Sünder und Sammlung aller in Jerusalem.

Vers 9—15 steht Jerusalem im Vordergrund des Interesses. Eine Jerusalemsprophetie schließt sich an das letzte Wort des eigentlichen Gebets (Jerusalem). Heilige Begeisterung ergreift den Beter. Leidenschaftliche parteiische Liebe zu Jerusalem, das konsequent personifiziert wird, leuchtet aus jeder Zeile: „Verflucht alle, die dich hassen!“ Vers 15—16 mit ihrem eschatologischen Zauber sind durch poetische Kraft und Kühnheit der lyrische Höhepunkt des Tobitbuchs. Das himmlische Jerusalem ist es, zu dem ein ganzes Volk emporschaut, das es im Hymnus feiert. Aber es ist ein Jerusalem, das einst zur Erde herniederkommen wird: alle Hoffnungen und Wünsche im Tobitbuch tragen diesseitigen Charakter; von einer Hoffnung auf ewiges Leben des Einzelnen findet sich keine Spur. — Daß hier auf dem Höhepunkt des Glücks, das nach langer Trauer so überraschend kommt, unter dem Eindruck, daß Gottes Engel in eigner Person für ihn gewirkt, der Enthusiasmus des gläubigen Beters sich zur Ekstase steigert, ist psychologisch wohl verständlich. Daß in der Familiengeschichte mit ihrem verhältnismäßig beschränkten Interessenkreise hier auch so ein weitschauender, erhebender religiöser Patriotismus — wenn auch ein stark partikularistischer — zum Ausdruck gelangt, ist gewiß nicht zum Nachteil des Ganzen, das ohne diesen Zug für diesen oder jenen kleinlich und eng wirken könnte.

14, 2—15 führt ausklingend die Geschichte bis zum Tode des Tobias. Jetzt ist der Ton wieder ruhig; die Ereignisse werden so summarisch wie in der Vorgeschichte Tobits im engern Sinne behandelt. Vorliebe für genaue Zahlen macht sich geltend (vgl. das genaue Geschlechtsregister Tobits am Anfang des Buchs). Die acht Jahre der Blindheit Tobits, von denen doch wohl nur einige Monate mit des Tobias Reise zusammenfallen, werden in der Erzählung nur geschildert durch die Notiz 2, 10b—11 (Tobit sucht vergebens Heilung bei Ärzten, Achiachar unterhält ihn bis zu seinem Wegzug nach Elymais, Anna webt Wolle). Ob der Erzähler hier im zweiten Kapitel sich klar bewußt war, daß er einen Zeitraum von acht Jahren beschrieb, ist sehr fraglich. Daß er nachher von so langer Zeit redet, ist erklärlich: Der fromme Tobit muß lange gelebt haben, und wenn er nur ein halbes oder

ein Jahr blind wäre, so erschiene doch — vom Ende seines Lebens aus betrachtet — das Unglück nicht sehr groß.

Den größten Raum nimmt auch in diesem Abschnitt eine fromme Rede ein, die Abschiedsrede Tobits an seinen Sohn. Sie enthält einen speziellen Befehl (Übersiedelung nach Medien 4ª u. 8), die Begründung desselben durch Berufung auf die Prophetie des Jonas, verknüpft mit weiteren prophetischen Ausblicken über das Schicksal Jerusalems, Israels und der Heiden (4^b—7), und allgemeinere Ermahnungen über einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel (9—11). — Die Verse 4^b—7 berühren sich inhaltlich vielfach mit 13, 9—16. Hier haben wir aber belehrenden Bericht, nicht Gebet, Referat über prophetische Erkenntnisse, nicht eigenes Schauen. So wirkt diese Partie, obgleich individueller gefärbt, doch ungleich nüchterner als 13, 9—16. Die Situation an sich, das Vorgefühl des nahen Todes, hätte eine ekstatische Prophetie gerechtfertigt (vgl. Moses, David u. s. w.), aber das vorige Kapitel hatte ja schon eben eine gebracht. Auch eine größere Anzahl von allgemeinen Ermahnungen, wie Tobit sie 4, 3 ff. in der Erwartung seines nahen Todes giebt, wäre der Situation entsprechend; aber in der Geschichte würde sie, weil wir doch im wesentlichen eine Wiederholung des 4, 3 ff. Gebotenen erwarten müßten, ermüdend wirken. So haben wir nur wenige Worte allgemeineren Inhalts (V. 9—11). Vers 11 erscheint als Fazit des ganzen Lebens Tobits. Die Erwähnung von Haman und Achiachar (vgl. Nasbas und Achiachar 11, 17; S. 393), Haman und Manasse als konkreter Exempel deutet an, daß es von ihnen ausgeführte Geschichten gab, die der Verfasser als bekannt voraussetzen durfte. Mit dem Ausblick auf die Zerstörung Ninives — für alle Patrioten ein Hoffnungsstrahl — schließt die Geschichte, zuletzt uns aus der Enge wieder in die Weite führend.

Was ergiebt die Analyse in betreff der litterarischen Eigenart des Buchs Tobit?

Zunächst ist es ein einheitliches Werk, das wir vor uns haben; verschiedene Quellen lassen sich nicht nachweisen. Kleinere Varianten und Zusätze in den verschiedenen Handschriften kommen im Vergleich mit der durchgehenden Übereinstimmung in allen

wesentlichen Zügen nicht in Betracht; sie legen nur von der Beliebtheit und Verbreitung des Buchs Zeugnis ab. Muß die Frage, ob das Buch ursprünglich griechisch oder hebräisch geschrieben war, auch vorläufig noch offen bleiben, so steht doch außer Zweifel, daß es seiner Erzählungsart und seinen Gedanken nach durchaus hebräisch ist. — Der Stoff hat nicht in der uns vorliegenden Form in der mündlichen Tradition des Volks gelebt: dazu ist das Buch zu umfangreich, im einzelnen zu fein ausgearbeitet, zu künstlich komponiert. Er verdankt seine Prägung der bewußten Kunst eines einzelnen Erzählers. Diese Kunst steht auf nicht geringer Stufe. Der verhältnismäßig umfangreiche Stoff ist klar gegliedert und künstlerisch aufgebaut. Kontrast, Steigerung, Parallelismus sind mit feinem Gefühl benutzt. Mit liebevollem Interesse und plastischer Anschaulichkeit sind die einzelnen Scenen gemalt, die von feiner psychologischer Beobachtungsgabe zeugen. Die Stimmungen weiß der Erzähler überall lebendig hervortreten zu lassen und durch kunstvollen Wechsel in denselben das Interesse zu fesseln. In lebendigem Gespräch stellen sich die Hauptmomente der Handlung dar. Die verhältnismäßig große Anzahl von Personen wird geschickt gruppiert und aufs Natürlichste in Beziehung zu einander gesetzt. Trotzdem ihre Charaktere sehr wenig mit einander kontrastieren (es sind lauter fromme, gottergebene Leute, kein einziger Bösewicht — keiner macht auch irgendwelche innere Entwickelung durch), stehen sie doch alle lebendig vor uns. Auf alle gröberen Effekte verzichtet der Verfasser von vornherein: kein historisch bedeutsames Ereignis, — eine einfache Familiengeschichte erzählt er, und wir wissen im voraus, daß sie glücklich enden wird. Die in den epischen Faden eingefügten Psalmen, Sprüche, Weissagungen sind durch die Situation gerechtfertigt und im Stil glücklich getroffen. Das Ganze ließe sich als ein Idyll in novellistischer Form bezeichnen. Sollte man es einer der drei großen Kategorien epischer Prosadarstellung: Sage, Geschichte und Legende einreihen, so würde es wegen seines stark hervortretenden religiösen Charakters als Legende zu bezeichnen sein. — Zuzugeben ist, daß eine vollkommene Harmonie in stilistischer Beziehung noch nicht überall erreicht ist: das liebevolle Interesse an der Aus-

malung der Einzelsituation führt hier und da zu kleinen Widersprüchen und Unebenheiten. Wenn der Wechsel der ersten und dritten Person in den Berichten der Anfangskapitel uns befremdet, so dürfen wir nicht vergessen, daß in noch weit späterer Zeit der schreibgewandte Verfasser der Apostelgeschichte die Wirstücke unvermittelt mit den Berichten in dritter Person zusammenstellte. Vom rein ästhetischen Standpunkt würden wir die breit ausgeführten, z. T. nur wenig individuell gefärbten Gebete, Sprüche und Weissagungen, mit denen der Verfasser die einfache Fabel geschmückt hat, vielleicht gern auf ein geringeres Maß beschränkt sehen: wir empfinden diese Art der Stilmischung als etwas Unorganisches und, da sie hier mit bewußter Absicht geschieht, als etwas Epigonenhaftes. Aber das ästhetische Interesse ist für den Verfasser nicht das allein maßgebende: er ist auch ein frommer Mann, und sein Buch soll nicht bloß erfreuen, sondern auch erbauen. So sind ihm diese Stücke, in denen er seine religiösen Empfindungen und Hoffnungen am unmittelbarsten zum Ausdruck bringen kann, besonders ans Herz gewachsen. — Das Ideal der Frömmigkeit, das er zeichnet, dürfen wir wohl als charakteristisch nicht nur für ihn allein, sondern für größere Kreise, in denen er lebte, wenn nicht für seine ganze Zeit betrachten. Er versetzt uns in eine Zeit, in der das Volk Israel unter fremder Herrschaft schmachtet und, unfähig sich selbst zu helfen, in Geduld, Ergebung in Gottes Willen und Hoffnung auf seine treue Hilfe die Kardinaltugenden der Frommen sieht: „Niemand vermag etwas aus eigenem Willen, sondern der Herr selbst giebt alles Gute und erniedrigt, wen er will, nach seinem Gefallen" (4, 19^{b}). Es liegt ein gedämpfter Ton über allen seinen Figuren. Sie sind keine Helden der That, sondern Helden im Dulden. Barmherzigkeit gegen die Armen und Elenden spielt eine große Rolle; ihr verheißt der Herr reichen Lohn. Man würde dem Verfasser Unrecht thun, wenn man die ganze Erzählung als auf diesen letzten Gedanken allein gestimmt ansähe; dazu ist sie zu lebendig, zu reichhaltig. Sie zeigt auch, wie Gott treues Gebet erhört, kindlichen Gehorsam belohnt u. a. m. — aber daß diesem Gedanken eine hervorragende Bedeutung zukommt, zeigt seine Betonung in der Rede des Engels

und den letzten Worten Tobits (vgl. auch die breite Ausführung 4, 7—11 u. 16). Daß dieser Gedanke in der Geschichte — und zwar im Stoff an sich — so lebendig ausgeprägt war, wird sie dem Verfasser und seinen Lesern besonders lieb gemacht haben. Die Frömmigkeit, die sich in dem Buch ausspricht, hat nichts von spezifisch priesterlichen oder prophetischen Interessen. Sie weist auf die Kreise frommer Laien als ihre Heimat hin. Es sind dieselben Kreise, aus denen auch die Spruchpoesie (vgl. besonders Jesus Sirach) stammt, und die Verwandtschaft des Geistes dieser Poesie mit dem Inhalt des Buchs Tobit ist unverkennbar: man könnte zu jedem Bilde im Tobit eine Reihe von Sprüchen als Unterschrift setzen. — Der zarte, kindlich-naive Ton der Frömmigkeit läßt uns die Einfügung einer himmlischen Gestalt unter die handelnden Personen als etwas Begreifliches und Natürliches erscheinen. So lange wir Tobit lesen, glauben auch wir, daß die Engel den Frommen auf Erden schützend und helfend zur Seite stehen; ja wir empfinden es nicht als störend, daß sie zum Schuldeneinkassieren und Heiratsvermitteln benutzt werden. In Büchern wie Judith und Esther, wo große historisch gefärbte Kämpfe im Mittelpunkt des Interesses stehen, würde die Einführung eines Engels den beabsichtigten Eindruck der Realität stören; hier hat der Engel Heimatrechte, denn Ereignisse wie die Reise und Heirat des Tobias und die Heilung Saras und Tobits tragen einen so intimen und privaten Charakter, daß sie die Geschichte nichts angehen. Historisch gefärbte Partieen giebt es ja im Tobit auch, aber sie gehören der Vor- und Nachgeschichte an, nicht dem Kern der Erzählung. Daß die Schilderung der politischen Situation in der Vor- und Nachgeschichte starke Irrtümer zeigt, ist ohne weiteres zuzugeben. Diese Irrtümer beweisen, daß die geschilderte Zeit schon ziemlich weit hinter der Gegenwart des Verfassers liegen muß.

Die litterarischen Eigentümlichkeiten des Buchs Tobit, vor allem der ausgebildete Stil, die künstliche Komposition, die ausgedehnte Verwendung anderer Stilarten zur Ausschmückung des epischen Berichts, weisen auf eine verhältnismäßig späte Entstehung desselben hin. Diese wird auch durch das im Tobit-



buch gezeichnete spezifisch jüdisch (nachexilisch) gefärbte Frömmigkeitsideal wahrscheinlich, zu dem noch andere religionsgeschichtlich bedeutsame Züge treten. So gehört z. B. die harmlose Verwendung von Engeln und Dämonen naturgemäß in eine Zeit, wo der Monotheismus sich kräftig genug durchgesetzt hat, um diese Gestalten ohne Gefahr neben sich dulden zu können. Ein doketischer Zug tritt 12, 19 hervor; der Engel betont, daß er nicht gegessen und getrunken habe, sondern nur eine Erscheinung gewesen sei. Dieses doketische Interesse entspringt aus der Scheu, Himmlisches und Irdisches mit einander zu mischen: die Transcendenz soll möglichst gewahrt werden (vgl. das häufige „befiehl"; siehe oben zu 8, 7). Auf späte Zeit deuten auch die kulturellen Verhältnisse, die das Buch voraussetzt. Das Zeitalter ist sehr schriftgewohnt. Dergleichen Erlebnisse schreibt man in ein Buch, der Ehekontrakt wird schriftlich aufgesetzt. Geldwirtschaft ist an Stelle der alten Naturalwirtschaft getreten (vgl. die Handschrift Gabaels). Was die politische Lage anbetrifft, so scheint man sich allmählich in gewissem Sinne an die Fremdherrschaft gewöhnt zu haben. Das erste Gefühl der Verbitterung ist vorüber. Man empfindet es nicht als eine Schmach, eher als eine Auszeichnung, hohe Ämter am Hofe der fremden Fürsten zu bekleiden.

Die jetzt im allgemeinen herrschende Annahme von der Entstehung des Buches ums Jahr 200 v. Chr. würde mit seinen litterarischen Eigentümlichkeiten, denen auch die religionsgeschichtlichen, kulturhistorischen und politischen Züge stützend zur Seite stehen, also sehr wohl zusammenstimmen. — Das Buch ins zweite Jahrhundert n. Chr. hinabzurücken, wie Preiß (Zeitschr. für wiss. Theol. 1885, S. 48 ff.) will, ist schon darum nicht gut angängig, weil es keine Spur von dem Unsterblichkeitsglauben zeigt, der in jener späteren Zeit im Mittelpunkte des religiösen Interesses steht.

II. Wie kam der Verfasser zu seinem Stoff?

Daß wir nicht einen genauen Bericht thatsächlich so geschehener Ereignisse vor uns haben, liegt auf der Hand. Wenn wir zu unmittelbaren Zeugen von Gottes Ratschluß im Himmel gemacht

werden, wenn Engel in Menschengestalt auf Erden wandeln, so sind wir eben in der Welt frommen Glaubens, nicht inmitten nüchterner realer Verhältnisse. — Man wird auch nicht annehmen dürfen, daß der Verfasser wie etwa Goethe im „Werther" Dinge, die er an sich oder anderen erlebt hat, hier in dichterisches Gewand hüllte und in ferne Vergangenheit zurücktrug. So frei schaltet ein antiker israelitischer Schriftsteller nicht mit einem so direkt mit ihm verwachsenen Stoff. Zudem spricht gegen diese Möglichkeit die Hindeutung auf verwandte bekannte Stoffe (vgl. die Notiz über Haman und Achiachar). Aus demselben Grunde darf auch die Vermutung, daß der Verfasser seinen Stoff ganz frei erfunden habe, zurückgewiesen werden. Der Verfasser glaubt augenscheinlich selbst an die Realiät seines Helden, wie es Tausende seiner Leser nach ihm gethan haben. Die Ansicht, daß alte Familienmemoiren die Grundlage der Geschichte bildeten, ist auch verfochten worden; doch ist eine so innige Verschmelzung aktenmäßiger Quellen und legendarischer Züge in so alter Zeit höchst unwahrscheinlich. — So bleibt schließlich als das Wahrscheinlichste nur die Annahme, daß der Verfasser seine Fabel als traditionellen Stoff vorgefunden und nach künstlerischen Gesichtspunkten komponiert, im einzelnen ausgemalt und abgerundet habe — ein Verfahren, das erfahrungsmäßig als das von den Kunstdichtern am allerhäufigsten gewählte sich erweist (vgl. die epischen und dramatischen Dichtungen Schillers und Goethes, Shakespeares Dramen u. s. w.).

Als Grundstock der Fabel würde etwa vorauszusetzen sein:

Tobit, ein frommer Mann, kommt dadurch, daß er sich eines Toten erbarmt und ihn ehrlich begräbt, ins Unglück, erblindet, verarmt und wünscht sich betend den Tod. In Erwartung desselben sendet er seinen Sohn Tobias auf Reisen, um eine alte Schuld einzukassieren. Als Führer wird ein persönlich Unbekannter gewonnen, der sich später als Engel ausweist. Er errettet den Jüngling aus Lebensgefahr und macht ihn mit kräftigen Heilmitteln gegen Krankheiten bekannt. Mit Hilfe derselben erwirbt er eine sehr begehrenswerte Braut und heilt seinen kranken Vater. Als er nach glücklicher Heimkehr dem Führer die Hälfte all seines er-

worbenen Besitzes zum Lohn geben will, giebt sich dieser als ein von Gott gesandter Engel zu erkennen, der Zeuge der Totenbestattung Tobits und Überbringer seines frommen Gebets gewesen. Er weist den Lohn zurück und kehrt heim zu Gott, den die Beglückten aus frohem Herzen preisen.

Von großem Interesse ist, daß dieser Stoff auffällige Verwandtschaft mit einem Erzählungstypus zeigt, der sich in alter und neuerer Zeit, im Orient und Occident weit verbreitet findet: mit der Erzählung vom dankbaren Toten. Das Verdienst, zum erstenmal auf diese Ähnlichkeit hingewiesen zu haben, gebührt Simrock. Er schreibt in seinem Buch „Der gute Gerhard und die dankbaren Toten", Bonn 1856, in dem er die ihm bekannten zu demselben Erzählungstypus gehörigen Märchen und Sagen mitteilt, S. 131 ff.: „Ein sehr hohes Alter müßte unserer mythischen Erzählung zugeschrieben werden, wenn ein Zusammenhang mit dem Buch Tobias angenommen werden sollte. ... Gleichwohl enthalte ich mich noch, bis vermittelnde Sagengestalten zutage kommen, des Urteils."

Gehen wir zunächst auf die von Simrock mitgeteilten Erzählungen etwas näher ein. Von den 17 zum Typus vom dankbaren Toten gehörigen Erzählungen kommen zwei (Nr. 14 und 17) für uns nicht in Betracht, weil sie nur mit dem Typus an sich, nicht mit der Tobitgeschichte, die für uns die Hauptsache ist, deutliche Berührungspunkte zeigen. Die Fabel der übrigen fünfzehn, die natürlich nicht eine Übersicht über den thatsächlich vorhandenen, sondern nur über den zufällig gesammelten Stoff gewähren können, zeigt folgendes Gerippe: Ein junger Mensch, auf der Reise begriffen, kauft einen Toten los, der von seinen Gläubigern unbezahlter Schulden halber gemißhandelt wird, und verschafft ihm ein ehrliches Begräbnis. Später kommt der Reisende in Not, aber es wird ihm wunderbare Hilfe zu teil. Gewinnung einer vornehmen Braut und Errettung aus Wassersnot spielen eine große Rolle. Schließlich offenbart sich der Retter als Geist des Toten, dem der Reisende einst zu ehrlichem Begräbnis verholfen.

Im einzelnen sind die Abweichungen mannichfach. In Nr. 16 z. B. tritt an Stelle des dankbaren Toten der heilige Nikolaus,

dem der Held eine zerstörte Kirche wieder aufbauen läßt. In Nr. 12 ist es nicht ein gestorbener Schuldner, sondern ein aus unbekanntem Grunde Ermordeter, der von seinem Mörder noch nach dem Tode mißhandelt wird. Meist findet die Gewinnung der Frau nach dem Loskauf des Toten statt; nur in Nr. 6 und 7 geht sie voran. Mit Hilfe des Geistes wird die Frau gewonnen in Nr. 9, 10, 11 (seine Zaubermittel überwinden die Gefahr) und in Nr. 12, 13, 15 (er giebt die Ausrüstung zum Turnier, dessen Preis die Hand der Braut ist). Ohne Geisteshilfe wird die Braut gewonnen in Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 16. Die Wassersnot, aus der der Geist errettet, fällt meist nach der Hochzeit: eifersüchtige einstige Bewerber seiner Frau stoßen den Gatten ins Wasser. Der Geist rettet ihn und hilft ihm zur Wiedervereinigung mit seiner Gattin, meist in dem Augenblick, als sie gerade mit einem anderen vermählt werden soll. In Nr. 11 ist es statt der Wassersnot ein Drache, eine Feuersbrunst, ein früherer Bewerber, der bei der versprochenen Teilung aller Habe auch die Hälfte des ersten Kindes beansprucht, wovon der Geist errettet; in Nr. 15 und 16 errettet der Dankbare aus Gefangenschaft. Auch das Erbarmen des Helden gegen Gefangene spielt eine große Rolle: durch Loskauf gewinnt er seine Frau in Nr. 1, 2, 3, 5, 6, 16; in 8 bittet er sie frei. Die Lohnforderung, die der noch unbekannte Helfer stellt, um die Treue des Helden im Halten von Versprechungen zu erproben, findet sich in 1, 2, 8, 12, 13, 15. In 1 verlangt der Geist das erste Kind an seinem 12. Geburtstag, in 2 das erste Kind halb, in 8 die Hälfte des Besitzes mit stillschweigendem Einschluß des ersten Kindes, in 12 und 13 die Hälfte des Besitzes mit stillschweigenden Einschluß der Frau, in 15 das Königreich oder die Braut (Königstochter). Da der Held stets die Probe besteht (seine Frau oder sein Kind will er immer lieber ganz hingeben, als durch Teilung um seinetwillen sterben sehen), verzichtet auch überall der Geist auf seinen Lohn. Die Heilung eines blinden Vaters mit Hilfe der Zauberkünste des Toten findet sich in 9. In 13 entschwindet der Geist am Schluß als Engel zu Gottes Thron.

Die Erzählungen stammen teils aus Volkskreisen, teils aus

höfischen, teils aus kirchlichen (katholischen und protestantischen) Kreisen. Sie sind teils volkstümliche Dichtung, teils Kunstpoesie. Die meisten stammen aus Deutschland (Schwaben, Grafschaft Mark, Xanten); doch finden sich auch solche aus Holland, Frankreich und Italien. — Daß der Stoff auch in Dänemark bekannt war, beweist Andersens „Reisekamerad“, den er selbst in der Vorrede seiner Märchensammlung als auf Grund eines Volksmärchens entstanden bezeichnet, das er in seiner Jugend gehört; es muß der Erzählung 10 bei Simrock ganz nahe gestanden haben. Auch Cicero scheint einmal (De divinatione I, 27) auf einen ähnlichen Stoff anzuspielen, wenn er an einen Toten erinnert, der seinen Retter vor Gefahr durch Schiffbruch warnt (vgl. Pfeiffers Germania III, S. 209). Benfey giebt in Pantschatantra und Pfeiffers Germania XII (Zum guten Gerhard, S. 310 ff.) noch weitere Parallelen zu unserem Sagenkreise.

Näher als alle diese Erzählungen, bei denen es hauptsächlich darauf ankam, neben den Ähnlichkeiten im großen auch die Fülle von Abweichungen im einzelnen zu zeigen, steht der Tobiterzählung ein armenisches Märchen, das Haxthausen in seinem Buch Transkaukasia, Lpz. 1856 I, S. 333 ff. („Das Märchen vom dankbaren Geist“) mitteilt. Es findet sich auch abgedruckt in Pfeiffers Germania II, 199 ff. und Hilgenfelds Ztschr. für wiss. Theol., S. 359 ff. und erzählt (mit einigen Kürzungen) folgendermaßen:

Einst reitet ein wohlhabender Mann durch einen Wald; da findet er einige Männer, welche einen bereits verstorbenen Mann noch nachträglich an einem Baume aufgehangen haben und den Leichnam entsetzlich schlagen. Als er sie fragt, was sie zu einer solchen Entweihung des Toten treibe, antworten sie, er sei ihnen Geld schuldig geblieben und habe sie nicht bezahlt. Da bezahlt er ihnen die Schuld und begräbt den Toten. Jahre vergehen, er wird allmählich arm. In seiner Vaterstadt aber wohnt ein reicher Mann, der eine einzige Tochter hat, der er gern einen Mann geben möchte. Allein schon fünf Männer waren in der Hochzeitsnacht gestorben und keiner wagt mehr, um sie zu freien und ihr zu nahen. Nun wirft der Vater sein Auge auf diesen arm gewordenen Mann und bietet ihm die Tochter an. Der ist aber zweifelhaft, ob er sein Leben wagen soll, und bittet um Bedenkzeit. Nun kommt eines Tages ein Mann zu ihm und bietet sich ihm als Diener an. „Wie sollte ich dich in Dienst nehmen, da ich ja so arm bin, daß ich mich kaum selbst ernähren kann!“ — „Ich verlange von dir keinen Lohn, keine Kost,

sondern nur die Hälfte von deinem künftigen Hab und Gut!“ Sie werden darüber einig; nun rät ihm der Diener zu jener ihm angebotenen Heirat. In der Hochzeitsnacht stellt sich der Diener mit einem Schwerte ins Brautgemach. „Was willst du?“ — „Du weißt, nach unserem Übereinkommen gehört mir die Hälfte von all' deinem Hab und Gut, ich will das Weib jetzt nicht, aber ich will hier frei stehen bleiben.“ — Als nun die Neuvermählten entschlafen, kriecht eine Schlange aus dem Munde der Braut hervor, um den Bräutigam zum Tode zu stechen; allein der Diener haut ihr den Kopf ab und zieht sie heraus. Nach einiger Zeit verlangt der Diener die Teilung von allem Hab und Gut; es wird alles geteilt, nun fordert er auch die Hälfte des Weibes. „Sie soll, den Kopf nach unten, aufgehangen werden; ich werde sie mitten durch spalten!“ Da gleitet ihr die zweite Schlange zum Munde heraus. Nun aber spricht der Diener: „Es war die letzte, von nun an kannst du ohne Gefahr und glücklich mit deinem Weibe leben! Ich aber fordere von dir nichts; ich bin der Geist des Mannes, dessen Leichnam du einst von der Schande und Qual des Schlagens errettet und fromm begraben hast!“ und verschwindet.

Auf die Verwandtschaft dieser Erzählung mit dem Typus vom dankbaren Toten hat Reinhold Köhler (Die dankbaren Toten und der gute Gerhard, Pfeiffers Germania III, S. 199 ff.) hingewiesen, und dabei auch die mannichfachen Berührungen mit der Geschichte von Tobias und Sara betont. Dasselbe thut Linschmann unter Berufung auf Köhler in Hilgenfelds Zeitschr. für wiss. Theol., Lpz. 1882, S. 359 ff. Stellen wir die Züge, deren größerer Teil teils von ihnen, teils auch schon von Simrock a. a. O. als gemeinsames Gut der Erzählungen vom dankbaren Toten und der Tobitgeschichte erkannt worden ist, noch einmal möglichst vollständig zusammen.

Wie in den meisten der erwähnten Geschichten ist auch Tobit ursprünglich als eine Art Kaufmann gedacht; auf ein kaufmännisches Geschäft wird auch der junge Tobias ausgesandt. Der Kaufmann ist eben der gewiesene Reisende in der alten Zeit (später in einem mittelhochdeutschen Kunstgedicht Nr. 14 bei Simrock der Ritter). So tritt die Erzählung meist in Form eines Reiseberichts auf. — Der Held begräbt einen Toten. — Er verarmt infolge seiner Gutthat. — Infolge einer günstigen Heirat kommt er wieder zu Reichtum. — Die Braut ist schwer zu erringen. — Sie ist eine einzige Tochter. — Sie ist mehrfach umworben. — Ihre Freier sind bisher stets in der Hochzeitsnacht gestorben. — Sie wird mit

Hilfe eines Dieners gewonnen. — Der Diener ist dem Helden ein Fremder. — Er führt ihn auf der Reise. — Er rettet ihn aus Lebensgefahr, bei der Wasser eine Rolle spielt. — Er rät zu der Heirat. — Er hilft die Braut durch geheimnisvolle Mittel gewinnen. — Der erblindete Vater des Helden wird geheilt. — Der Führer soll die Hälfte des Besitzes des Helden zum Lohn erhalten. — Er verzichtet auf den Lohn. — Er giebt sich als Engel zu erkennen und entschwindet zu Gottes Thron.

Es würde nun darauf ankommen, festzustellen, welches neben diesen auffallenden Ähnlichkeiten die Abweichungen in der Tobitfabel sind und ob sich die letzteren aus dem Wesen und den Anschauungen des jüdischen Volks erklären ließen. Selbstverständlich kann nicht gefordert werden, daß alle Abweichungen sich aus spezifisch jüdischen, resp. israelitischen Anschauungen und Sitten erklären; denn die Übersicht über die bei Simrock gesammelten Erzählungen hat gezeigt, daß innerhalb desselben Typus auch in demselben Land und Volk große Freiheit in Einzelzügen herrscht. Ferner ist klar, daß man sehr vorsichtig sein muß, irgendwo von einer „Entstellung" zu reden, da keine Einzelerzählung den Typus absolut rein darstellt, sondern jede ihn in einer individuellen Form und Fassung verkörpert. Man wird auch nicht zu großes Gewicht auf die Frage legen dürfen, ob diese oder jene Fassung die ursprünglichere sei und wie sich das Abhängigkeitsverhältnis der einen von der anderen im einzelnen gestaltet. Dies ist nur in Fällen erlaubt, wo wir wirklich die Glieder der Kette verfolgen können. Daß ein Verwandtschaftsverhältnis der Tobiterzählung mit dem Typus vom dankbaren Toten thatsächlich vorhanden ist, dürfte trotz des Widerspruchs von Preiß (Zeitschr. für wiss. Theol. 1885, S. 24 ff.) bei den so mannichfachen und charakteristischen Übereinstimmungen wohl kaum zu bezweifeln sein.

Zunächst fällt es auf, daß in den sämtlichen vorliegenden Erzählungen der Tote selbst als hilfreicher Geist auftritt, während im Tobit ein Engel als Retter erscheint. Daß die Totengeister als dämonische Mächte auch in Israel eine Rolle spielten, zeigt neben der Geschichte von Sauls nächtlichem Besuch in Endor die häufige Polemik gegen die mit Hilfe von Totengeistern gewonnenen

Orakel bei den Propheten (vgl. z. B. Jes. 8, 19). Aber es sind dies eben Geister, deren Verehrung oder Beschwörung dem Jahvegläubigen verboten ist, und so läßt sich verstehen, wie man sie nicht als Schutzgeister eines frommen Juden brauchen kann. So wird der Totengeist zum Engel umgestempelt. Wenn aber eine jüdische Erzählung von Engeln redet, so ist es selbstverständlich, daß dieser Engel keine absolut selbständige Person sein kann, sondern daß hinter ihm Gott steht, dessen Befehle er dienend ausführt: nur so kann der Monotheismus gewahrt werden. So erklärt sich, daß im Gegensatz zu allen anderen Erzählungen Gott selbst als oberster Lenker im Hintergrund der jüdischen Erzählung steht, wenn er auch nirgends persönlich in den Verlauf der Dinge eingreift, sondern dies dem Engel überläßt.

In engem Zusammenhang mit dem Aufgeben der Identität des erlösten Toten und des späteren geheimnisvollen Helfers steht es, wenn an Stelle des einen Toten, den der Held befreit und begräbt, hier viele treten. Da die Identität des Geretteten und des Retters aufgegeben ist, können die Geretteten sehr wohl zu einer Mehrheit gesteigert werden: um so verdienstvoller wird das Thun des frommen Tobit; auch die Gefahren, die ihm sein wiederholtes barmherziges Thun bringt, dienen vor allem dazu, seine Frömmigkeit in um so helleres Licht zu setzen (in den anderen Erzählungen trifft den Helden nur Geldverlust und Spott der Eltern; hier ist es zwar auch der Spott, der schließlich dem Faß den Boden ausschlägt, aber vorher ereilt ihn schon Lebensgefahr, Not, Blindheit).

In den Erzählungen ist der Retter des Toten dieselbe Person, der der Totengeist dann hilft. Im Tobit ist auch diese Identität aufgehoben: wir haben zwei Personen, Tobit und Tobias. Vielleicht deutet noch die Ähnlichkeit des Namens beider darauf hin, daß sie ursprünglich eine Person waren. Daß die Tradition eine Person in zwei spaltet, kommt häufiger vor (vgl. Hilde und Gudrun in der deutschen Sage, die wahrscheinlich auch ursprünglich nur eine Person waren). Dazu kommt, daß im Judentum die Konsolidarität der Familie größer ist als anderswo, so daß es auch ein Lohn für den Vater ist, wenn seinem Sohne Gutes widerfährt —

und Tobit selbst geht auch gewiß nicht leer aus; abgesehen von des Sohnes Heirat, die ihm Reichtum ins Haus bringt, und seiner glücklichen Wiederkehr, wird er gesund und bekommt sein Geld von Gabael wieder. Sein Glück setzt der Engel ausdrücklich mit seinen frommen Totenbestattungen in Beziehung (12, 12 u. 13). Auch der Umstand, daß Sara nur in den späteren Kapiteln als Parallelfigur zu Tobias, in den ersten Kapiteln als Parallelfigur zu Tobit erscheint, könnte vielleicht darauf hindeuten, daß Tobit und Tobias ursprünglich eine Person waren; doch fällt dieser Punkt weniger ins Gewicht, da die Parallelisierung Saras mit Tobit in den ersten Kapiteln sehr wohl auch auf Rechnung der speziellen künstlerischen Thätigkeit des Verfassers des Buchs gesetzt werden kann: er mag den Tobitstrang so vorgefunden und den Sarastrang ihm nachgebildet haben. Am wahrscheinlichsten dürfte es sein, daß die Spaltung in zwei Personen im Tobitbuch einerseits mit dem künstlerischen Wunsch nach Weiterausführung und Differenzierung, anderseits mit der eigenartigen religiösen Färbung des Ganzen zusammenhängt. Gehen wir auf diesen letzten Punkt näher ein. In den anderen Versionen haben wir einen kräftigen, mutigen Helden, der viel aus eigener Kraft wagen darf und den Geist eigentlich nur in Fällen braucht, denen ein natürlicher Mensch kaum gewachsen ist. Im Tobitbuch würden wir — außer daß Tobit allen Gefahren beim Begraben der Toten trotzt — vergebens einen heroischen Zug thatkräftiger Männlichkeit suchen. Gott allein ist Held; er vollbringt alles nach seinem Wohlgefallen. Nun ergreift zwar Tobias selbst den gefährlichen Fisch, räuchert den Dämon aus und heilt seinen Vater — aber das sind keine Kraftthaten, und ihr geistiger Urheber ist stets der Engel, resp. Gott: des Tobias Ruhm ist sein kindlich vertrauender Gehorsam gegen Vater und Führer. Bei einem kräftigen Mann würde ein solcher Mangel an Selbständigkeit schwächlich und darum störend wirken — bei einem zarten Jüngling wirkt er rührend. Und wenn Tobias noch nicht wie ein Held für sich selbst einstehen kann, so kann es Tobit nicht mehr: daß Gott dem schwachen, blinden Greise hilft, ist für unser religiöses Gefühl natürlich, ja notwendig. Die

Entwickelung wäre dann etwa so zu denken, daß durch die herrschende Stellung Gottes, resp. des Engels das Kindliche im Tobias nötig wurde und dies Kindliche als notwendige Ergänzung den betagten Vater forderte. Natürlich ist beides miteinander und unbewußt vollzogen zu denken (vgl. Nr. 10 bei Simrock und den Reisekamerad Andersens, wo beidemal der Helfer, der in den übrigen Erzählungen nur in Augenblicken der höchsten Not erscheint, die ganze Reise mitmacht wie im Tobit, dazu die Jugend des Helden betont wird und von seinem greisen Vater die Rede ist). — Auch die ästhetische Freude am Kontrast mag, als die Spaltung in zwei Personen einmal vollzogen war, das ihre dazu beigetragen haben, um den einen zum Greis, den anderen zum halben Kind zu stempeln.

Wenn bei den meisten Erzählungen die Rettung aus Wassersnot, die wir im Tobit mit der Errettung von dem Fisch in Parallele zu setzen hätten, erst nach der Hochzeit folgt und dazu hilft, die getrennten Gatten wieder zu vereinigen, so ergiebt sich daraus, daß das erotische Element in diesen Erzählungen einen viel wichtigeren Platz einnimmt als im Tobitbuch. Man kann eigentlich nicht sagen, daß die Geschichten dadurch gewinnen, daß die zweite Rettung nach der Hochzeit folgt; die Erlebnisse nach der Hochzeit wirken häufig wie ein Anhängsel, das man ganz wohl entbehren könnte. An sich ist die Wiederholung desselben Motivs (Rettung aus Gefahr bei Gewinnung, resp. Wiedergewinnung der Braut) in alten Erzählungen häufig zu beobachten (vgl. die Josephsgeschichte mit ihren mehrfachen Träumen, der zweimaligen Reise der Brüder). Daß das erotische Element im Judentum, wo den Eltern die Hauptentscheidung bei der Verheiratung ihrer Kinder durch die Sitte gegeben ist, zurücktritt, ist begreiflich. Zwar wird es wohl immer Verhältnisse wie die von Jakob und Rahel gegeben haben (vgl. die Liebespoesie im Hohenliede) — aber sie waren die Ausnahme, nicht die Regel. Erst eine Zeit hoch entwickelter Individualität legt ein so großes Gewicht auf persönliche Sympathie und Antipathie. — So erscheint es im Tobitbuch notwendig, daß die Errettung von dem Fisch als das Geringere dem Größeren, der Ermöglichung der Heirat, voraufgeht. Verbunden sind beide

Motive, die Rettung aus dem Maule des Fisches und die Gewinnung Saras, insofern vorzüglich, als der Fisch das Mittel zur Heilung Saras liefert, also auf Grund der ersten Gefahr die Möglichkeit der Überwindung der anderen gegeben ist.

Der Grund des verweigerten Begräbnisses für den Toten, unbezahlte Schulden, konnte sich im Judentum nicht wohl erhalten, wo man in diesen Dingen peinliche Rechtschaffenheit verlangte (vgl. 4, 14 u. a. m.). Unbezahlte Schulden galten dem leichtlebigeren Heidentum und auch den fahrenden Leuten des Mittelalters als geringe, leicht durch andere gutzumachende Schuld.

Die Braut wird natürlich durchweg als sehr begehrenswert hingestellt. Schön und reich ist sie überall. Eine Prinzessin kann es natürlich in der jüdischen Version nicht sein: denn jüdische Prinzessinnen gab es zur Zeit des Exils nicht und eine heidnische wäre dem frommen Juden ein Greuel gewesen. Statt dessen wird sie hier wenigstens nachträglich als Verwandte eingeführt: so verlangt es fromme jüdische Anschauung. Daß hierdurch mehrere Unklarheiten, resp. Widersprüche entstehen, wurde schon gezeigt (vgl. zu 6, 10—13). Die Judaisierung hat eben in diesem Punkte den Stoff nicht vollständig zu durchdringen vermocht.

Mit einer Prüfung der Treue und Ehrlichkeit des Helden, wie die anderen Erzählungen mehrfach berichten, hat der ausbedungene Lohn im Tobitbuch nichts zu thun. Der Grund ist klar: Gott kennt Tobits redliches Herz und lohnt nun ohne weitere Prüfung.

Was die Tobitgeschichte am meisten von den anderen Erzählungen unterscheidet, ist die Stimmung im ganzen: dort haben wir ausgesprochenen Märchenton mit naiver Freude am Wunderbaren und Abenteuerlichen, auch wenn es in recht krasser Form auftritt. Was der Tobiterzähler mit besonderer Liebe malt, sind keine außergewöhnlichen, staunenerregenden Ereignisse, sondern rührende Scenen des intimen Familienlebens: Abschied und Heimkehr, Verlobung und Hochzeit. Alles Grelle, Phantastische ist gedämpft: daß der Engel Gottes unerkannt dem Frommen schützend



und helfend zur Seite steht, das ist das eine große Wunder — sonst geht alles mit natürlichen Dingen zu. Und welchem Frommen wäre dies Wunder neu und überraschend? Ein solcher Gott ist es ja, den er geglaubt hat von Jugend auf! — Die Spannung ist in den anderen Geschichten meist ungleich stärker, weil der Leser erst am Schluß mit dem Helden zugleich in das Geheimnis eingeweiht wird, wer der wunderbare Helfer ist. So kann man sich bei allem, was er im Lauf der Geschichte thut, eines eigentümlichen unheimlichen Gefühls nicht erwehren: man lernt das Gruseln, um mit dem Grimmschen Märchen zu reden. Im Tobit ist nichts Unheimliches in der Stimmung, sondern gerade die größte innere Ruhe und Zuversicht durch den von Anfang an durch Gott selbst verbürgten glücklichen Ausgang. Die Herabminderung der Spannung im Tobitbuch hängt aufs engste mit seinem erbaulichen Charakter zusammen. Eine zu intensive Spannung der Neugier würde den Ausgang mit zu großer Ungeduld erwarten lassen; so behielte man nicht die nötige Gelassenheit, um das religiöse Element, als dessen Träger der Stoff doch hauptsächlich Wert hat, genügend auf sich wirken zu lassen (vgl. wie bei der Geschichte von Isaaks Opferung gleich zu Anfang betont wird, daß es sich nur um eine Prüfung von Abrahams Gehorsam handelt). — Erbaulich kann man die anderen Erzählungen nicht nennen, da das märchenhaft wunderbare Element viel zu stark betont ist, um das erbauliche als herrschend hervortreten zu lassen. Dies gilt auch für die katholisierende Legende Nr. 16 bei Simrock, der das erbauliche Element doch nur sehr vereinzelt und als dünner Firnis äußerlich aufgestrichen ist. Natürlich kann man sich an dem Helden schließlich auch eine Art Exempel nehmen: man soll Barmherzigkeit üben, ohne auf Lohn zu rechnen, und Versprechen ehrlich halten; aber die Erzählungen sind augenscheinlich aus Freude an dem abenteuerlichen Stoff, nicht aus Interesse an der Moral entstanden. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, daß der Stoff nicht auch in außerjüdischen Ländern in alter oder neuer Zeit eine erbauliche Gestaltung hätte finden können — aber vor der Hand haben wir keine außerjüdischen Beweise dafür.

Bei der Annahme eines thatsächlichen Zusammenhanges des

Tobitstoffes mit dem Typus der Erzählungen vom dankbaren Toten [1]) würde man sich die Entstehung der vorliegenden Tobiterzählung etwa so zu denken haben:

1) Im Altertum giebt es einen allgemein verbreiteten Stoff, der von der uneigennützigen Bestattung eines Toten erzählt, der dann seinem Retter aus der Not hilft.

2) Das jüdische Volk gestaltet sich diesen Stoff in seiner individuellen Weise, so wie er sich mit seinen monotheistischen Tendenzen verträgt: Tobit wird volkstümliche Figur.

3) Ein künstlerischer Geist bemächtigt sich des Stoffs und prägt ihn zu einer abgerundeten, fein detaillierten und komponierten Erzählung aus.

Der gelegentliche Einfluß verwandter außerpalästinensischer Erzählungen auch auf die späteren Entwickelungsphasen des Stoffs im Judentum ist keineswegs ausgeschlossen. Auf persischen Einfluß würde z. B. der Name des Dämons Asmodi deuten, wenn derselbe, wie Linschmann in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1882, S. 359 ff. (unter Berufung auf Windischmann, Zoroastr. Studien) behauptet, dem persischen Aeschma daeva gleichzusetzen ist. Daß der Verfasser den Stoff unmittelbar aus dem Persischen übernommen und dann so judaisiert hätte, ist unwahrscheinlich; dazu ist die Judaisierung zu stark und tiefgreifend, das Ganze in sich viel zu ausgeglichen und organisch: das macht im Altertum nicht ein einzelner Künstler, es ist die Arbeit von Generationen.

---

1) Für diese Annahme hat sich neuerdings noch E. Cosquin, Le livre de Tobie et l'histoire du sage Akikar (Rev. Bibl. VIII, S. 50—82 und 510 bis 531) ausgesprochen; er führt auch noch mehrere zum Typus der Erzählungen vom dankbaren Toten gehörige Geschichten an. Außerdem vgl. Th. Reinach, Un conte babylonien dans la littérature juive (Rev. des ét. juives, Tom. 38, S. 1—13); J. Halévy, Tobie et Akiakhar, Paris 1900 und Bousset in der Theol. Rundsch., III. Jahrg., 9. Heft, S. 328—331.

3.

Die vier ersten christlichen Schriften der Jerusalemischen Urgemeinde in den Synoptikern und der Apostelgeschichte.

Von

Dr. phil. Hellmuth Zimmermann in Berlin.

Fast möchte es gewagt erscheinen, nach den so sicher aufgestellten Resultaten Wernles, „die synoptische Frage“ noch einmal vors Forum zu bringen. Doch ist es gerade Wernles 1899 erschienene Schrift, die mich veranlaßt, nicht länger [1]) mit der eigenen, von Wernle in manchen Punkten bestätigt gefundenen, doch in der Gesamtanschauung und historischen Auffassung durchaus von ihm abweichenden Ansicht zurückzuhalten.

Wenn nämlich Wernles Endresultat ist, daß für die „Spruchsammlung“ als die älteste christliche Evangelienschrift „die 60er Jahre“ „ein ganz ungefähres Datum“ seien (S. 233), indem sie „bei Lebzeiten der meisten Apostel kaum verfaßt“ sein wird, und daß das älteste Evangelium (Mark.) erst nach 70 entstanden sei, nur ein kleines schon i. J. 66 verfaßtes apostolisch-apokalyptisches „Flugblatt“ (Kap. 13) enthaltend, so ist dies nicht bloß für unsern neutestam. Kanon im höchsten Grade bedauerlich, sondern historisch geradezu unverständlich, daß mehr als 40 Jahre — und noch dazu in einer so schreiblustigen Zeit — nach dem Tode Jesu haben dahin gehen können, bevor einer es für nötig hielt oder auch nur so viel eigenes Interesse an der Sache zeigte, etwas vom Leben Jesu für sich und weitere Kreise aufzuschreiben. Wollte man das damit erklären, daß ein allzu großes eschatologisches Interesse jenes andere so lange völlig niedergehalten hat, so übersieht man, wie wenig beide miteinander kollidieren können, wie gerade das Interesse am Leben Jesu die Vorbedingung für das eschatologische Interesse an seiner Wiederkunft sein mußte, wie

---

1) Der Aufsatz ging den St. u. Kr. schon im April 1900 zu.

ungeheuer wichtig eine verherrlichende Darstellung des Lebens Jesu für die Mission unter fernen Heidenvölkern daher war, bei denen das Fehlen eines sehnsüchtigen Verlangens nach näherer Kenntnis des Lebens und Wirkens des Herrn, an den sie glauben und auf dessen Wiederkehr sie warten sollten, geradezu unbegreiflich wäre [1]).

Ist demnach schon a priori auf ein frühes, vielleicht in den letzten Jahren der Paulinischen Mission entstandenes griechisches Evangelium für Heiden zu schließen, so läßt sich die Annahme eines noch früheren für Juden kaum von der Hand weisen: ist es doch das Land der Juden, in dem die ersten christlichen Gemeinden sich entwickeln, in dem zuerst und lange Jahre ausschließlich die Predigt von Jesu Messianität verbreitet wird und wo dieselbe mit ihrem „Ärgernis des Kreuzes" zuerst Anstoß verursachte. Alle jene Verleumdungen, welche ungläubige Juden, Sadducäer und Pharisäer, gegen Jesus werden verbreitet haben, wie sie beispielsweise Matth. noch 28, 13 überliefert, sollen die Urapostel und ersten Christen stillschweigend ohne ausführliche, jene für immer stumm machende Entgegnungen gelassen haben? Das glaube, wer will! Mündliche Verteidigung und Bezeugung konnte aber nichts nützen; hier war nur ein schriftliches, jene einzelnen Verleumdungen im Ganzen widerlegendes Gesamtbild von Jesu Leben und Wirken als das des vom A. T. geweissagten Messias und Gottessohnes wirksam! Und daß dies aramäisch in der Muttersprache Jesu und sämtlicher ersten Christen (s. Dalman) geschrieben worden sein wird, bedarf kaum des Beweises!

Doch — sind diese ältesten Schriften auf uns gekommen, dürfen wir, wenn auch nur Spuren von ihnen in unserem

---

1) Vgl. Apg. 20, 35 die Ermahnung, zu gedenken *τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Auch für Paulus ist die Kenntnis eines schriftlich fixierten Lebens Jesu kaum abweisbar:

vgl. 1 Kor. 7, 10 / „ 1 „ 9, 14 / „ 1 „ 15, 3 } *ὁ κύριος παραγγέλλει* streng geschieden von dem, was Er „nicht" *παραγγέλλει* 1 Kor. 7, 12. 45. { AQ.-Mark. 10, 5 ff. / „ „ „ 6, 10 / „ „ „ 3, 20

ebenso 1 Kor. 10, 16 f. / „ „ 11, 23 f. } *ἀπὸ τοῦ κυρίου* von dem Herrn her: durch Augenzeugen also! nicht: „durch d. H." (Offenbarung).

neutestam. Kanon erwarten? Diese Frage läßt sich a priori nicht entscheiden. Sie muß der Evangelienkanon selber beantworten. Und dieser antwortet: Ja! hier ist noch das älteste griechische Heidenevangelium und dort liegt noch die älteste semitische Quelle zu Grunde: der Kanonsammler hat sein Material gut zusammengefunden!

Es würde zu weit führen und über den Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes weit hinausgehen, außerdem oft zur bloßen Wiederholung dessen veranlassen, was Wernle und andere vor ihm schon richtig und unwiderleglich dargelegt haben, wollte ich hier eine genaue Untersuchung der Synoptiker vorführen. Ich beschränke mich daher darauf, die Resultate eigener eindringender Untersuchung in neun Thesen mit ihren Beweisen in Kürze darzulegen.

These 1.

Das älteste **griechische** Evangelium für die Heidenwelt ist das Markus-Evangelium!

Diese These weicht in obiger Fassung von Wernle (vgl. S. 221) und anderen überhaupt nicht ab [1]). Nach den einleitenden Bemerkungen aber erhellt, daß das Alter hier als ein bei weitem höheres aufgefaßt wird als Wernle (S. 233) und die meisten Kritiker bisher angenommen haben. Als Beweis für seine Behauptung, daß Markus erst nach 70 geschrieben sei, führt Wernle an: Die Weissagung von der Zerstörung des Tempels Mark. 13, 2 „beherrsche" die ganze folgende, einem „Flugblatt" entnommene eschatologische Rede, in der ursprünglich nur eine Entweihung des Tempels vorausgesehen sei, so entschieden, daß daraus und zweitens aus der Auslassung des εὐθέως vor V. 24 geschlossen werden müsse, der Evangelist habe das Jahr 70 schon erlebt! Nun ist freilich nicht zu bestreiten, daß die Weissagung von der Zerstörung des Tempels die eschatologische Rede „beherrscht", doch nur in dem Sinne, daß sie den Ausgangspunkt und Anlaß bildet zu der Frage der Jünger, wann dies geschehen werde.

---

1) Über Resch s. u. S. 421, Anm.

Konnte aber auf diese Frage die Antwort lauten: Dann, wenn der Tempel zerstört wird!? Solche scheint Wernle zu erwarten! Die Weissagung an sich, von der zur Zeit der „Wehen des Messias" stattfindenden Entweihung und Zerstörung des Tempels, hat lange vor 70 und 66 durchaus nichts Befremdliches. Jüdische Apokalyptik und schon Stellen des A. T.s (Joel, Ezechiel, Deuteronomium, Zacharia) lehren letzte ungeheuere Kämpfe und Angriffe vonseiten der Heidenmasse (Gog und Magog, Ezechiel, Apok. Joh.) gegen die Gläubigen und erwarten, daß das neue himmlische, schon im Himmel gegenwärtige (Apok. Joh. 3, 12; 21, 2. 10; Apok. Baruch; 4. Esra) Jerusalem (Ap. Joh. 21, 10; Hebr. 12, 22; vgl. Gal. 4, 26) und der himmlische Tempel (Hebr. 8, 1—9, 11) bei der *ἀποκατάστασις* herniederkomme, daß also das alte Jerusalem und der alte Tempel vorher vergehen werden (Sibyll., Assumpt. Mos., Jubil.). — Aber *εὐθέως*, welches bei Matth. 24, 29 als ursprünglicher Bestandteil des „Flugblattes" erhalten sei, soll Mark. vor V. 24 absichtlich ausgelassen haben, behauptet Wernle und beweist etwas mit etwas anderem, das er selber erst beweisen müßte. Denn daß dies *εὐθέως* gerade ursprünglich im „Flugblatte" gestanden haben soll, ist auch nur eine unbewiesene Behauptung, die gerade so gut ins Gegenteil gewendet werden kann, und dann, wie wir unten (These 5) sehen werden, sogar Beweise für sich hat.

Daß Markus also nach 66/70 geschrieben hat, ist nicht bewiesen, daß er jedoch vor dieser Zeit geschrieben hat, dagegen sprechen innere Gründe nirgends, im Äußeren aber macht es eine Vergleichung seiner eschatologischen Rede mit der des Lukas wahrscheinlich! Erst bei Lukas wird es deutlich, daß er nach 66/70 geschrieben hat, daß er die ganze eschatologische Rede als eine Weissagung Jesu auf die Zerstörung Jerusalems angesehen hat; denn er kann sofort das *βδέλυγμα*, welches bei Mark. (13, 14) wie auch bei Matth. (24, 15) noch deutlich auf den Antichrist geht (Bousset), auf das vor Jerusalem stehende römische Heer deuten (21, 20), muß notwendig Mark. 13, 18 und 20 [1]) aus-

---

1) Mark. 13, 20, schon dieser Vers allein vermag zu zeigen, daß Markus und die AQ der allerersten christlichen Zeit angehören und man noch

lassen und fügt in VV. 24. 26 Erweiterungen ein, die nichts anderes als Erinnerungen ans Jahr 70 sein können. Solche kleinen Einzelzüge, die noch mehr die Eigentümlichkeit des Markus sind, als des Lukas, sie sollte Markus sich plötzlich hier versagt haben? — Doch die eschatologische Rede Mark. 13 soll erst aus dem Jahre 66 stammen (Wernle wie B. Weiß u. a.), weil 13, 14 ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω. τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη nur unmittelbar vor der Katastrophe geschrieben sein könne. Nun ist es aber Thatsache, daß die Christen der ersten Zeit und auch noch später sich fast jeden Augenblick „vor der Katastrophe“ glaubten; und näher angesehen sind im Grunde die Worte nichts weiter als der Zuruf eines Verfassers, der längst vor 66 geschrieben haben kann, an seine palästinensischen Leser: „Habt acht! Wenn dies eintritt, was Jesus hier prophezeit, müßt Ihr Euch in die Berge flüchten, damit Ihr nicht auch in den letzten großen Kampf verwickelt werdet!“ — Wie einer, um solchen Rat kurz vor der Katastrophe zu erteilen, eigens ein apokalyptisches „Flugblatt“ verfassen konnte oder gar ein ganzes Evangelium (B. Weiß), das zu verstehen für damalige Zeit dürfte etwas schwer fallen. Uns muß jedoch die Thatsache, daß Mark. 13, 14 an palästinensische Leser gerichtet ist, während das ganze Markus-Evangelium deutlich als für Heidenchristen außerhalb Palästinas geschrieben erscheint (7, 3—4; 11, 17 u. a.), notwendig führen zu:

These 2.

Das Markus-Evangelium ist die griechische verbesserte und für Heidenchristen kommentierte Übersetzung des ursprünglich Ἑβραΐδι διαλέκτῳ für palästinensische Juden geschriebenen ältesten Evangeliums, die erste griechische Übersetzung der ältesten Quelle („AQ.“), von der Evangelium Matth. als

---

nicht hat lange auf die Wiederkunft warten müssen, wie es sich schon in LQ Luk. 17, 22 u. a. ausspricht.

zweite, Evangelium Luk. als dritte Bearbeitung auf uns gekommen sind.

Sehen wir hier noch vorläufig gänzlich ab von der näheren Gestalt der AQ — darüber s. u. These 4 —, so findet sich diese These längst ähnlich von B. Weiß, Hilgenfeld, Zahn, Nestle, Resch, Blaß, Holtzmann, Titius, Jülicher u. a. vertreten. Den letzten größeren Beitrag zu derselben hat jedenfalls A. Resch geliefert, und es ist geradezu unbegreiflich, mit welchem Stillschweigen gerade dieses Forschers umfangreiche Untersuchungen von Wernle übergangen oder gar an ihrer fast einzigen größeren Schwäche als „starke Naivität" (S. 189/190) abgewiesen werden. Etwas besser kommen Hilgenfeld, Zahn, Blaß und Weiß (S. 49 f.) davon; im Großen und Ganzen meint Wernle, diese Frage als textkritisch vorkanonisch und daher mit der „synoptischen Frage", die es nur „mit dem Verwandtschaftsverhältnis griechischer Schriften zu thun" (S. VI) habe, nicht zusammenhängend übersehen zu können. „Diese Hypothese" — von gemeinsamer Benutzung einer älteren Quelle außer Markus seitens des Matthäus und Lukas — „leidet an ungeheurer Künstlichkeit" (S. 49). „Die postulierte Quelle müßte fast alle dieselben Geschichten, wie Mark. enthalten haben, bloß hie und da mit anderen Worten". — „Ist demnach die Hypothese überhaupt unhaltbar, so erst recht in der Form, es sei die postulierte Quelle identisch mit der Spruchsammlung" (S. 50): das sind alles sonst nicht weiter in die Diskussion gezogene Behauptungen Wernles, für die er nicht einmal nähere Gründe vorzubringen für nötig hält. Wenn „die postulierte Quelle müßte fast alle dieselben Geschichten wie Mark. enthalten haben", so spricht nichts besser für einen semitischen [1]) Urtext als dies; und vollends Reschs ausführliche Übersetzungsvariantenlisten in „Paralleltexte" Heft I, S. 117 ff. 137 ff. und in § 5 seiner Agrapha (S. 59

1) Jedenfalls aramäisch, s. o.! Resch für hebr. J. Halévy in Revue semitique, Avril 1900, p. 115, für aram.: l'Évangile de Marc est la traduction d'un archétype rédigé en langue araméenne abstraction faite des citations bibliques qui semblent avoir été conformes au texte hebreu. La traduction greeque est en géneral d'une grande correction . . . etc.

bis 64) („Zur Quellenkritik der kanonischen Evangelien") kann eigentlich zu keinem anderen Resultat führen als zur Annahme einer „vorkanonischen Evangelienquelle, deren Vorhandengewesensein nicht zu bezweifeln ist" (Resch, Agr. S. 28, vgl. auch Parall., Heft I, § 7 [1])). Diesem Resultat gegenüber klingt das Wernlesche von der „Neuübersetzung des Mark. durch Luk." (Wernle S. 26) geradezu lächerlich. Was sind denn diese „zweite Gräcisierung", die „anderen Vokabeln" (s. S. 11—12; 47—49; 131; 147—155), die „Veränderungen im Wortschatz" (S. 18—19 u. a.), die Wernle wie für Luk. (S. 11 ff.) so für Matth. (S. 45—49) feststellt, anders, als eben die Folgen der Neuübersetzung jener ältesten Quelle, welche schon dem Markus vorgelegen hat! Daß Markus in alttestam. Citaten die LXX citiert, ist durchaus kein Beweis dagegen (Wernle S. 223). Wozu sollte er hier neu übersetzen, was schon die LXX besorgt hatten und die hellenischen Christen nur bei diesen nachsehen (vgl. Apg. 17, 11!) konnten? Ja das eine einzige nicht nach LXX übersetzte Citat in Mark. 15, 34 beweist gerade das Gegenteil! An dieser Stelle der AQ hat Markus den Citatcharakter nicht erkannt und daher wörtlich übersetzt. Auch die langen Listen der angeblichen Auslassungen aus Markus (Wernle S. 45/46. 215/216), die dem Matthäus und Lukas gemeinsam sind, lassen keine andere Erklärung der Sachlage zu. Unmöglich können beide Evangelisten — unabhängig von einander, wie sogar Wernle meint — stets durch gleiche Gründe zu gleichen Auslassungen veranlaßt worden sein. Wernles Erklärung (S. 58): „Den Späteren sind eine ganze Fülle von kleinen Bemerkungen wertlos und unbedeutend, an denen der erste Erzähler mit größter Liebe hing", ist dem gegenüber, so schön sie klingt, völlig nichtssagend. Hier gilt nur: die dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Auslassungen aus Markus

1) Nur Reschs Annahme von verschiedenen vorkanonischen griechischen Übersetzungen der AQ „hebräisierender" und „paulinisch-lukanischer Version" vermag ich nicht zuzustimmen. Es wäre nicht einzusehen, weshalb denn nicht diese kanonisiert wurden. Auch erscheint solche Annahme leicht überflüssig in unserer ganzen Auffassung von der Entstehung der kanonischen Evangelien. — Bes. auf semitischen Urtext weist Mark. 9, 41 ἐνὀνόματι = בְּשֵׁם = weil und Mark. 8, 12 εἰ = אִם = wahrlich nicht! u. a.

sind zum größten Teil des Markus Hinzufügungen zur AQ! Hieraus folgt aber sogleich auch

These 3.

Matthäus und Lukas benutzen den Markus überhaupt nicht!

Lukas, der „Historiograph des N. Ts." (Resch, Außerkan. Paralleltexte zu Luk., S. 833 und 847), der gleich in seinem Vorwort (Ev. Luk. 1, 3) versichert, er werde alles, was von den Augenzeugen selber überliefert sei, von Anfang an der Reihe nach genau dem Theophilus auf- und abschreiben, der sich dann auch so genau an seine ältest-erreichbaren Quellen hält, — wie es freilich auch möglich war, ohne daß er dabei gleich „Kopist" zu sein braucht, was Wernle stets so energisch abweist — der seiner „Vorgeschichte" eine so schlechte griechische Übersetzung des „Kindheitsevangeliums" (s. u.) zu Grunde legt (Resch, Kindheitsev., S. 240 f.), daß sofort der „stilistische Unterschied zwischen dem Prolog und der nun folgenden Erzählung" (Wernle S. 102) auffällt, und der nicht einmal die nach dem Jahre 70 doch sicher „wertlos und unbedeutend" gewordenen Worte 21, 21: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη* auszulassen wagt, sollte aus seiner Hauptquelle so viele durchaus nicht immer wertlose, oft sogar seinem und seiner Leser Standpunkte durchaus entsprechende Züge des Markus (z. B. 11, 17 u. a.) ausgelassen haben? Ebenso Matthäus, der von sich aus so viel wie möglich alttestam. Citate heranzieht als Belege für ihre Erfüllung in Jesu, er sollte z. B. die alttestam. Citate Mark. 12, 33; 9, [44. 46.] 48 und die Citatergänzungen Mark. 4, 12; 11, 17[c]; 12, 30[c]; 14, 62[b] absichtlich ausgelassen haben? Er hat sie eben nicht gelesen im Markus, und in AQ standen sie noch nicht, weshalb sie auch Lukas nicht bringt! Wernles S. 134 ausgesprochener Grundsatz: „Wo ein Herrenwort bei Matthäus klarer, schlichter, altertümlicher erhalten ist, da hat es eben Matthäus besser als Markus überliefert", trifft nur bei Annahme einer semitischen AQ zu. Wo soll sonst Matthäus, der nach Wernle gegen „Ausgang des ersten Jahrhunderts" (S. 195) — dagegen These 5 — schreibt, noch den ursprünglicheren Wortlaut des Herrenwortes

plötzlich herbekommen haben, nachdem sogar schon ein anderer schriftlich fixiert war? Doch er hat die AQ vor sich und übersetzt diese an solchen Stellen genauer, wo Markus freier, obwohl sonst seine Methode des möglichst Wörtlichübersetzens durchaus mit der des Markus zusammentrifft und daher die vielen Textparallelen sich finden, aus denen noch Zahn auf Benutzung der Markus-Worte seitens des Matthäus bei seiner Übersetzung des aramäischen Matthäus geschlossen hat. Doch darf es gerade für diese Zeit und Kreise, wo das LXX-Griechisch ein so bekanntes und festgeprägtes war, nicht wundernehmen, wenn Übersetzungen eines gleichen semitischen Urtextes auch unabhängig von einander oft so wörtlich übereinstimmen.

Wernle wagt es seiner Anschauung zu liebe sogar, in Mark. 14, 30. 68 und 72 die Angabe vom zweimaligen Hahnenschrei als spätere Glosse zu erklären, weil Matthäus und Lukas diese noch nicht kennen. Doch muß es schon ein sehr vorsichtig zu Werke gehender Glossator gewesen sein, der erst in V. 30 δὶς ἤ einfügt und danach auch das spätere Eintreffen korrigiert (V. 68 und 72). Und woher er es hat? weshalb er es einfügt? bliebe unverständlich, während es von der Hand des früh schreibenden und kleine Einzelzüge aus Augenzeugenbericht korrigierenden Markus sehr begreiflich ist!

Wir behaupten also zuversichtlich: nicht als Hauptquelle haben Matthäus und Lukas den Markus benutzt, und ebenso wenig als Nebenquelle (gegen B. Weiß, Resch u. a.). Denn auch solche neben der Hauptquelle AQ, von der Markus, wie man jedenfalls wußte, im Grunde bloß die Übersetzung bot, mußte von vornherein überflüssig sein. Nach Resch (Paralleltexte zu Luk., S. 816 ff.) soll freilich Lukas — abgesehen von anderen Stellen — sein erstes Apostelverzeichnis Luk. 6, 14—16 aus Mark. 3, 16ᵇ—19 entlehnt haben, weil es genau in dessen Zusammenhang auftritt und erst sein zweites Apg. 1, 13 aus dem vorkanonischen Evangelium, dessen Schluß ursprünglich ein Apostelverzeichnis gebildet habe, welches noch im Hebräerevangelium überliefert sei (vgl. Resch, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1888, II). Nun stimmt aber weder Luk. 6, 14 ff. mit Mark. 3, 16 ff. noch Apg. 1, 13 mit dem Apostelverzeichnis des Hebräerevangeliums (Ev.

sec. Hebr. ap. Epiphan. Haer. XXX, 13, S. 137 D.) auch nur annähernd so überein, daß irgend welche Abhängigkeit anzunehmen möglich wäre! Im Gegenteil beweisen die Abweichungen gerade hier die Unabhängigkeit des Lukas von Markus aufs Deutlichste — zeigt doch der Lukas-Text noch eher sich dem Matthäus ähnlich! — Der Umstand aber, daß Markus und Lukas beide im gleichen Zusammenhang, aber in verschiedenem Text das Apostelverzeichnis bringen, beweist, daß hier die beiden gemeinsame semitische Quelle AQ zu Grunde liegt![1]) — Matthäus weicht gerade in diesem ganzen Zusammenhang von deren Reihenfolge ab. — Hat aber in der AQ ein Apostelverzeichnis schon im Zusammenhange einer Geschichte von der Auswahl der Zwölf gestanden, so war kein zweites am Schluß mehr nötig. Demnach ist Reschs Vermutung, das Apostelverzeichnis des Ev. sec. Hebr. habe am Schlusse einer von Matthäus verfaßten Quelle gestanden, kaum abzuweisen. Das führt uns zu:

These 4.

Es hat neben der semitischen AQ eine zweite semitische Quelle, eine Spruchsammlung (LQ[2])) gegeben, die noch nicht dem Markus, wohl aber dem Matthäus und Lukas bekannt ist und von letzterem gemäß seiner Genauigkeit alten Quellen gegenüber zum Teil selbst in ihrer zusammenhangslosen Reihenfolge — eingefügt in die AQ — überliefert ist, während der erste Evangelist von ihr nur gedächtnismäßig an zahlreichen Stellen Gebrauch gemacht hat.

Diese Quelle, deren Vorhandengewesensein wie für Holtzmann und die meisten so auch für Wernle (S. 208. 224 ff.) feststeht, die von B. Weiß und Resch — ähnlich Hilgenfeld — unglücklich mit AQ zwar nicht identifiziert — wie Wernle meint —, wohl aber verbunden gedacht wird, ist dann allem Anschein nach diejenige, an deren Schluß gleichsam als beglaubigende Unterschrift das Apostel-

1) Vgl. auch als besonders charakteristisch Luk 9, 7 mit Mark. 6, 14!

2) Logia-Quelle; Holtzmanns signum ΛQ vermeide ich der Ähnlichkeit mit AQ wegen.

verzeichnis in der originalen Fassung des Hebräerevangeliums — mit Petrus an dritter Stelle — gestanden hat, das uns verrät, daß diese Spruchsammlung, wie schon Schleiermacher (1832, Stud. u. Krit.) [vgl. auch Credner] annahm — nicht aber die AQ —, von Matthäus geschrieben wurde, Papias (Euseb. hist. III, 39, 16) also wörtlich genommen werden kann, auch wenn er es selber vielleicht nicht wörtlich gemeint hat [1]). Daß dies originale Apostelverzeichnis nicht von Matthäus und Lukas aufgenommen ist — Apg. 1, 13 des Lukas stammt aus anderer Quelle, wie wir bei These 9 sehen werden —, hat seinen ganz natürlichen Grund darin, daß es neben dem der AQ, welches eher im Text auftrat, überflüssig war. Daß aber AQ schon darin den Petrus an erster Stelle bringt, ist nicht weniger natürlich, zumal Petrus von Anfang an in der Urgemeinde so überragende Stellung einnahm, wie sie sich in der ganzen AQ wiederspiegelt und in des Markus ergänzter griechischer Ausgabe nur noch erhöht ist (Mark.-Zusätze 1, 36; 3, 17; 11, 21; 13, 3; 16, 7). Dazu brauchte nicht erst ein besonderer „Petriner"-Markus zu kommen!

Doch wir haben gegen B. Weiß und Resch noch zu beweisen, daß AQ und LQ wirklich zwei verschiedene Quellen und gegen Wernle, daß LQ auch eine semitische Quelle ursprünglich war: indirekt gegen Weiß und Resch, gegen längeren Urmarkus (Holtzmann u. a.), hat auch Wernle geltend gemacht, daß kein Grund einzusehen ist, weshalb dann Markus gerade die Logiateile stets ausgelassen haben sollte, zumal sich keineswegs eine Abneigung gegen längere Redestücke bei ihm bemerkbar macht. Wenn Resch z. B. behauptet (Paralleltexte zu Luk., S. 38): Mark. 1, 13ᶜ bezeuge, daß Markus das ausführliche Versuchungsgespräch gekannt habe, so möchte ich gerade das Gegenteil behaupten: diese Worte bildeten schon in AQ den Schluß der kurzen Versuchungsgeschichte, wie ihn Markus aufweist und Matthäus herübernimmt, ohne zu merken, in welchem ganz neuen

1) Jedenfalls darf seiner Nachricht nicht so jeglicher Wert abgesprochen werden, wie es Wernle thut (S. 121). Betr. hebr. Mth. s. u. S. 431, Anm.

Sinne er jetzt erscheint. Denn AQ und Mark. wollen damit sagen, dem Messias haben die Engel in der Wüste während des 40tägigen Aufenthaltes dort gedient, so daß er also nicht zu hungern brauchte. Die spätere Versuchungsgeschichte berichtigte diese Auffassung, und Lukas läßt daher den alten Schluß mit gutem Grunde fort! Aber Mark. 10, 1ª soll nach Resch (Paralleltexte zu Luk., S. 167 ff.) eine „kompendiöse Notiz" für die große Einschaltung des Luk. 9, 51—18, 14 sein!: *ἐκεῖθεν ἀναστὰς* sei Zusammenfassung von Luk. 9, 51 — 10, 16; *ἔρχεται εἰς ὅρια τῆς Ἰουδαίας* für Luk. 10, 17 — 42 und *καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* für Luk. 11, 1 ff. Nun würde aber selbst der findigste Leser noch heutzutage unmöglich gerade diese Zusammenfassungen aus den betreffenden Abschnitten herauszulesen vermögen. „*Πέραν τοῦ Ἰορδάνου*" kommt in all den Kapiteln Luk. 11—18 nicht ein einziges Mal vor. Anderseits von einer Reise nach Jerusalem, wie Luk. 9 ff. geschildert wird, einem Sich-lange-auf-dem-Wege-befinden Jesu (Luk. 9, 57 u. a.) steht Mark. 10, 1ª nichts, dafür wäre Mark. 10, 32ª eine bessere „kompendiöse Notiz". In Mark. 10, 1ª ist vielmehr deutlich das Ziel Judäa und Peräa und erst 10, 32ª Jerusalem! Das konnte wohl Lukas nach Markus resp. nach AQ so kompensieren, daß er sofort das letzte Ziel ins Auge faßte und hier als an der passendsten Stelle den größten Teil der LQ in der Umrahmung eines Reiseberichtes einfügt, doch nimmermehr Markus aus einer dem Lukas ähnlichen Quelle! Diese Sachlage wird nun aber für uns geradezu zur Gewißheit dadurch, daß bei Matth. 19, 1 = Mark. 10, 1ª und Matth. 20, 17 = Mark. 10, 32 ist, also auch dieser zwei Ziele kennt und wir oben sahen, daß er nicht den Markus benutzt haben kann (These 3). Mark. 10, 32 = Matth. 20, 17 mußte Lukas im Zusammenhang der AQ nachher fortlassen, weil bei ihm schon seit 9, 51 Jesus *ἐν τῇ ὁδῷ εἰς Ἱερουσαλήμ* war: da hätte Markus dem Lukas gegenüber also gerade das Gegenteil von „kompensiert".

Das gleiche Resultat, daß Markus noch nicht LQ-Stücke im AQ-Zusammenhang gekannt hat, lehrt ein Blick auf die Umrahmung der „Gerechtigkeitsrede" (aus LQ) bei Matthäus und Lukas,

von der bei Markus keine Spur zu finden. Bei letzterem geht vielmehr der Zusammenhang ruhig und ungekünstelt fort, ohne daß man ein Fehlen von etwas bemerkt. Genau denselben Zusammenhang und die gleiche Reihenfolge der Perikopen finden wir bei Lukas wieder, nur daß die Perikope von der zweiten Massenheilung Mark. 2, 7—12 bei Lukas erst hinter der bei Markus zweitfolgenden Geschichte von der Auswahl der Zwölf steht, wo nun sehr gut die große Rede anschließt. So läßt auch der Zusammenhang bei Lukas nichts zu wünschen übrig! Hat nun Markus die Umstellung vollzogen, um die Gerechtigkeitsrede in AQ auszulassen, oder Lukas, um sie im AQ-Zusammenhang einzufügen? Diese Frage wäre schwer zu entscheiden, käme uns nicht Matthäus zuhilfe: des Matthäus Anordnung weicht gerade in der Gegend der „Bergrede" weit mehr als die des Lukas von der des Markus ab. Wer hat hier die ursprünglichere? Ganz sicher, läßt sich jetzt antworten, Markus! Denn das lehrt aufs Deutlichste die Perikope Matth. 4, 23—5, 2: die Einleitung des Matthäus zur Bergrede! Da ist nämlich V. 23ª = Mark. 6, 7ª; 23ᵇ = Mark. 1, 39; 23ᶜ häufig wiederkehrender eigentümlicher Einschub bei Matthäus (s. 9, 35; 10, 1 u. a.); V. 24ª = Mark. 1, 28; 24ᵇᶜ = Mark. 1, 32. 34; V. 25 besonders charakteristisch mitten aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen = Mark. 3, 7ᵇ. 8, wo vorhergeht V. 7ª: Jesus hat sich zurückgezogen und da „folgt" ihm die Menge. Daß Matthäus diesen ursprünglichen (Mark.-) AQ-Zusammenhang kennt, geht daraus hervor, daß er dasselbe später an richtiger Stelle wiederbringt, und dann, weil schon oben einmal, etwas verkürzt Matth. 12, 15. Ebenso findet sich Matth. 4, 24ᵇ, nachher Matth. 8, 16—17 im Mark.-(AQ)-Zusammenhang wieder. Das alles beweist: Matth. 4, 23ff. ist eine künstliche Komposition des ersten Evangelisten, um dadurch ein LQ-Stück als „Bergrede" besser einfügen zu können! Markus hat die ursprüngliche — übrigens vorzüglich disponierte (s. Wernle S. 195f.) — AQ-Anordnung genau wiedergegeben und bei Lukas ist die Umstellung auch nur zu Gunsten seiner Einfügung in AQ erfolgt. Bei Matthäus erscheint diese „Gerechtigkeitsrede"

der LQ als „Bergrede", bei Lukas, weil anders eingefügt, als Rede in der Ebene! Wie hätte solch Unterschied entstehen können, wenn beiden eine schon fertige Gesamtquelle AQ + LQ von vornherein vorgelegen hätte? Daß Markus die originale Anordnung von AQ inne hält, als deren bloße griechische Übersetzung, von dieser Erkenntnis haben sich B. Weiß, Resch u. a. nur durch die Papias-Nachricht (Euseb. hist. III, 39) von dem „οὐ μέντοι τάξει" geschriebenen Evangelium des Markus abbringen lassen. Daß des Papias Norm dabei aber nicht Matthäus oder Lukas und nicht AQ — denn wie „die Disposition des Markus vollständig derjenigen des Matthäus zu Grunde liegt" (Wernle S. 128), so auch dem Lukas — sondern jedenfalls das Johannesevangelium gewesen ist, hat schon Wernle S. 206 ff. sehr richtig hervorgehoben! Weniger richtig kann ich Wernles Charakteristik der LQ finden (S. 229 ff.).

Zunächst ist von ihm auch hier nicht anerkannt worden, daß bei Matthäus und Lukas die LQ in zwei ganz von einander unabhängigen Übersetzungen vorliegt, daß sie also ursprünglich auch Ἑβραΐδι διαλέκτῳ geschrieben war. Dies haben ebenso sicher Reschs Untersuchungen hier dargethan, wie betreffs der AQ, und braucht daher an dieser Stelle nur auf ihn verwiesen zu werden.

Wernles Listen von „anderen Vokabeln" (S. 81) ꝛc. vermögen dies nur wieder zu bestätigen, ebenso seine sonstigen Ergebnisse und Zugeständnisse: „wörtliche Übereinstimmung in gemeinsamem Gut ziemlich selten" (S. 62) selbst in der Gerechtigkeitsrede u. a. Womit aber zuletzt Wernle das Resultat belegen will (S. 79/80): „Die Änderungen des Lukas sind in der Regel stärker als diejenigen des Matthäus" — „der ursprüngliche Text weder stets bei Matthäus noch stets bei Lukas, sondern abwechselnd bei beiden vorliegt", ist unbegreiflich. Dies kann nur einer vorgefaßten Anschauung von der LQ entnommen sein; sind doch Matthäus und Lukas selber die einzigen Quellen zur Rekonstruktion der LQ, und nun soll sie weder bei dem einen noch bei dem anderen zu finden sein, sc. also wenigstens nicht so, wie Wernle sie gerne haben möchte. Von Lukas, von dem Wernle S. 81 richtig

feststellt: „Er hat in Form und Stil der Herrenworte dieser Quelle etwas Autoritatives gesehen, an dem er nicht ohne zwingenden Grund ändern durfte", vermag Wernle S. 89 zu behaupten: „für Lukas ist Zerstückelung ursprünglicher Zusammenhänge nachweisbar": Luk. 16, 17 stamme aus der Gerechtigkeitsrede; Luk. 13, 28—29 (Matth. 8, 10—12) sei „mit anderen zersprengten Sprüchen zu einer sehr losen Komposition vereinigt" (S. 89); Luk. 16, 16 „aus der Johannisrede herausgenommen und seltsamer Weise vor den Spruch von der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes gestellt. Man spürt hier die Verlegenheit des Lukas so heterogene Gedanken zusammenzudenken. Er stellt sie zusammen, damit der eine den anderen unschädlich macht" (S. 89). — Welch eine ungeheuerliche Erklärung! Als ob es hier nicht geradezu mit Händen zu greifen wäre, daß an solchen Stellen nicht Matthäus, sondern Lukas den ursprünglicheren LQ-Zusammenhang hat (so auch Wendt und die meisten), eben weil so „heterogene Gedanken" zusammenzudenken sind, wie es in einer bloß „lose" komponierten Spruchsammlung ganz natürlich und begreiflich ist, aber unmöglich aus ursprünglichem guten Zusammenhang heraus hergestellt sein kann! Einen besseren Beweis dafür, daß Lukas es ist, der die LQ am ursprünglichsten nicht bloß „in Form und Stil", sondern sogar in ihrer Anordnung [1]) in sein Werk aufgenommen hat, kann man wohl kaum verlangen. Lukas rechtfertigt auch hier wieder den ihm von Resch beigelegten Titel des „Historiographen des N. T.s" durchaus! Denn eben dies: genaues Zurückgehen auf die ältesten erreichbaren Quellen und deren genaue Aufnahme ins neue Werk, das war für damalige Zeit erst ideal historische Arbeit [2]). Heutzutage mag wohl des Matthäus Methode, der alle jene unzusammenhängenden Herrenworte der Spruchsammlung bald

1) Wie hoch Lukas gerade diese Quelle schätzt, beweist, daß er ihr zu liebe oft sogar sein „Gesetz der Sparsamkeit" (Storr., Resch) außer Acht läßt und Dubletten bringt, wo es im AQ-Zusammenhang wirklich nicht zu tilgen war, was sonst geschieht: Mark. 8, 12 ff.; 11, 23 ff.; 12, 28—34 u. a.

2) Vgl. meine Abhandlung: „Elohim", eine Studie zur israelit. Religions- und Litteraturgeschichte nebst Beitrag zur Religionsphilosophie [Berlin 1900, Mayer & Müller], S. 25, Anm. 2.

hier, bald dort in schön passendem oder wenigstens erträglichem Zusammenhang einflicht, bald zu längeren Reden zusammenfügt, historischer erscheinen (vgl. B. Weiß, „Leben Jesu"). Doch durchaus mit Unrecht. Eben dies verrät, daß er die LQ nur gedächtnismäßig benutzt und Worte aus ihr immer dort, wo sie ihm bei ähnlichen der AQ einfallen, anführt. Daher dürfen wir uns bei dem Versuch der Rekonstruktion der LQ nicht auf Matthäus verlassen. Denn daß dieser unter solchen Umständen die LQ nicht vollständig und in ursprünglicher Fassung bringt, anderseits Worte hinzufügt, die wohl Jesus gesagt haben könnte, Matthäus jedoch wo anders her, als aus LQ hat [1]) — an die damalige „Prophetie" braucht man bloß zu denken — ist dann ja selbstverständlich. Die große Liste Wernles S. 92/93 vom „Sondergut" des Lukas tritt bei dieser Betrachtung in andere Beleuchtung: vielleicht alle Redeteile, Gespräche, Gleichnisse, aus dem dies Sondergut fast ausschließlich besteht — meist Teile des Reiseberichtes! — sind solche Stücke der LQ, die Matthäus übersehen oder vergessen, jedenfalls nicht mitgeteilt hat. Daß ihm dies überhaupt hat passieren können, wird jeder sehr wohl glaublich finden, der bei genauerer Vergleichung bemerkt hat, wie oberflächlich Matthäus auch die AQ benutzt (z. B. ausgelassen Mark. 2, 4 = Luk. 5, 19 und hinter Matth. 14, 3 ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν, dessen Fehlen den ganzen Sinn stört u. v. a.).

Noch muß in Kürze eine Ansicht Wernles abgewiesen bezw. ein mißglücktes Bemühen desselben als durchaus zwecklos zurechtgestellt werden, nämlich dies, in der LQ eine „judaistische" oder „antijudaistische" Tendenz zu finden. Ist die LQ nur eine Sammlung von meistens lose aneinandergereihten Worten, Reden und Gesprächen Jesu, so könnte schon dies von vornherein die Annahme einer besonderen Tendenz dabei ausschließen. Vermochte Wernle trotzdem „Judaistisches" und „Antijudaistisches" darin festzustellen, so lag es einerseits an seiner inkorrekten Rekonstruktion der LQ, indem er Stücke des Matthäus zu ihr rechnete, die sicher des Matthäus eigene Ausführungen sind (wie z. B.

1) Z. B. sicher nicht so gesprochen haben kann Jesus Matth. 23, 10!

Matth. 5, 19 ff.; 10, 5^b. 6. 23; 23, 3), schon weil sie keine Parallelen bei Lukas haben [1]), anderseits aber vor allem an einer einseitigen Auffassung von „Judaistisch" und „Antijudaistisch": wo die Aufrechterhaltung des Gesetzes betont wird, da wittert Wernle gleich „Judaismus"; wo dagegen den Juden Gericht gepredigt wird, „Antijudaismus". Er glaubt dabei von der Ansicht ausgehen zu können, Matthäus sei ein „Antijudaist". „Die Grundtendenz" seines Evangeliums „ist eine antijüdische: Jesus der Messias nach der Weissagung, von den Juden verworfen. Daher das Gericht über sie, das Heil für die Heiden" (Wernle S. 113 f.). Alle „judaistischen" Züge, so folgt daraus, gehören also seinen Quellen (S. 229) — da nicht Markus, also der LQ, an, und Zusätze (S. 183) wie in 5, 17 *ἢ τοὺς προφήτας* und 5, 18 *ἕως ἂν πάντα γένηται* verraten deutlich, „daß Matthäus nicht der Urheber dieser judaistischen Worte ist" (Wernle, S. 229). Lukas, — so geht Wernles Ansicht weiter — gleichfalls schroffer „Antijudaist", läßt noch schlauer einfach alle judaistischen Züge der LQ fort: — „bei Lukas fehlen die judaistischen Züge" (S. 229) — und wo er doch noch ein solches Wort bringt (16, 17), da deutet er es „katholisch" (Wernle S. 249)! Wernles Scharfblick hierbei ist bewundernswert, ja sogar — oder leider — unglaublich! Woher will er wissen, daß Lukas das LQ-Wort: „Eher werden Himmel und Erde vergehen, als daß ein einziges Pünktchen vom Gesetz dahinfällt", „nach katholischer Auffassung" ausgelegt hat? und daß dasselbe Wort LQ „judaistisch" gemeint hat, so daß Matthäus die „antijudaistischen" Zusätze machen muß? Leider giebt es noch eine dritte Auffassung des Wortes, nämlich die: *νόμος*

---

1) Dieser Umstand macht es auch erklärlich, wie eine Meinungsverschiedenheit darüber hat entstehen können, ob Matthäus Übersetzung eines semitischen Textes ist, oder nicht (Wernle S. 119 ff). Diejenigen, welche es behaupten, haben Recht in Bezug auf die AQ- oder LQ-Teile; und die es verneinen und behaupten, Matthäus sei urgriechisch, haben auch Recht, wenn man die eigenen Ausführungen, Ausdrücke und Worte des Matthäus berücksichtigt (Hosianna-„Heilruf" schon in damaliger Zeit! *Ἰσκαριώτης* auch schon derzeit geläufig). Daß die Papiasnachricht vom hebr. Matthäus sich auf die von Matthäus verfaßte LQ bezieht, ist schon oben S. 425 wahrscheinlich gemacht worden. Über Matth. 28, 17^c—20 s. u. S. 449, Anm. 2.

als damals geläufige Bezeichnung des ganzen A. T.s und das Pünktchen als eins aus den Verheißungsteilen desselben, welche in jener Zeit allein noch wertvoll erschienen, gefaßt: diese Deutung dürfte dann auch wohl durchaus mit so vielen anderen ähnlichen Worten des Evangeliums (AQ Mark. 14, 49 und Paralleltexte LQ Luk. 16, 16 f. und 22, 37) harmonieren, mit denen auf die Erfüllung des A. T.s, des *νόμος*, in Jesus — Lieblingseinfügung des Lukas (18, 31; 21, 22 u. a.) — und auf die sicher kommende weitere Erfüllung dessen, was noch fehlt, hingewiesen wird (vgl. auch Röm. 3, 2. 21). Hat einer dieses Wort „judaistisch“ — im weitesten Sinne = philosemitisch — aufgefaßt, so ist es gerade Matthäus, der sich sowohl durch seine wörtliche [1]) — wenn auch oft flüchtige (s. o.) — Übersetzung der AQ, wie durch andere Zusätze (24, 20 Sabbath) und durch Citierung des A. T.s nach dem Urtext an jeder nur möglichen Stelle deutlich als gelehrter Judenchrist giebt. Freilich seine Zusätze zu 5, 17 und 18 verraten ebenso wenig dies, wie seinen „Antijudaismus“: sie sind vielmehr völlig harmloser Natur und beweisen nur, daß Matthäus das Herrenwort noch richtig im oben erläuterten Sinne verstanden hat und durch sie diesen für seine Leser hat verdeutlichen wollen. Alle jene anderen Worte, welche Wernle, nur weil sie vom „Antijudaisten“ Matthäus nicht herrühren können, der LQ zuweist, sie sind unbestreitbar eigene Zusätze des Matthäus, weder bei Markus noch bei Lukas zu finden — und verraten deutlich seine, wenn man will „judaistische“, Tendenz, Propaganda für Judenmission (10, 5b. 6. 23), für die Bekehrung seiner unglücklichen Volksgenossen zu machen, denen doch eigentlich die ganze herrliche Zukunft verheißen ist. Matthäus selber betreibt schon, wozu er zugleich anregen will: er versucht es noch ein letztes Mal kurz vor dem Ende (These 6) mit seinem Evangelium zuerst darzulegen, wie Jesus wirklich der im A. T. von Gott durch die Propheten geweissagte Messias ist; eigenen zitternden Herzens vielleicht führt er ihnen dann die schreckliche Aussicht vor, daß alle die schönen

1) S. Resch, Parallelt., Heft I, S. 115 ff.: Hebraismen bei Matthäus.

Verheißungen an ihnen vorbeigehen können, daß vielleicht „die Vielen von Ost und West“ an Stelle der Kinder des Reiches das Gottesreich ererben, der Weinberg anderen Gärtnern überwiesen wird (21, 40 ff.; vgl. AQ schon Mark. 12, 2 ff. 10), daß anstatt der ursprünglich Geladenen, an denen blutige Rache genommen wird (22, 6 f.), andere herzukommen, den Niniviten und der Königin des Südens es besser am Gerichtstage gehen möchte, als Gottes auserwähltem Volke, das dies alles selbst auf sich heraufbeschworen hat (Matth. 27, 25). — So hat schon Jesus blutenden Herzens und weinenden Auges (LQ Luk. 19, 41) gewarnt und gefleht, so hat Paulus getrauert und gehofft (Röm. 9, 2[1]))! Diese Stimmung steht hoch über den Gegensätzen von „Judaismus“ und „Antijudaismus“, wer ihn im Matthäus-Evangelium findet, hat dessen Sinn und Gehalt noch nicht halb verstanden[2]). Diese unsere Auffassung tritt jedoch erst in die richtige Beleuchtung, um wirklich als die zutreffende erkannt zu werden, nach Feststellung der

These 5.

Matthäus, d. h. unser erster Evangelist, hat noch vor dem Jahre 70, aber nach dem Jahre 66 geschrieben!

Sie ist schon vorbereitet durch die Darlegung, daß mit dem Evangelium Matthäus ein Judenchrist den letzten Versuch macht, seine Volksgenossen zu Christo zu bekehren, seine Mitchristen auffordernd, Judenmission als heilige, von Jesu gebotene Sache anzusehen! Das alles setzt voraus, daß die Hoffnung auf Bekehrung des jüdischen Volkes noch nicht aufgegeben war, daß das jüdische Volk überhaupt noch als solches bestand, kurz, daß Jerusalem noch nicht zerstört war. Wir müßten diese Auffassung des Matthäus-Evangeliums, wie sie sich uns aus dem inneren Gehalt desselben ergeben hat, aufgeben, wenn andere äußere Gründe beweisen, daß das Jahr 70 für den Verfasser schon der

---

1) Vgl. überhaupt Röm. 9—11, bes. Röm. 9, 8; 2 Kor. 3, 16!

2) Daß bei gleicher Auffassung der Wernleschen „antijudaischen“ und „judaistischen“ Züge der LQ auch hier die „Widersprüche“ fortfallen, braucht nicht weiter betont zu werden.

Vergangenheit angehört. Doch wir haben ausschlaggebende Gründe dagegen:

Matth. 10, 23 ist ebenso wie 19, 28[ab] [[c] = LQ Luk. 22, 30]; 24, 29[a] (εὐθέως) 30[a] [[b] AQ] eigener Zusatz des Matthäus! Es wäre nicht einzusehen, weshalb Lukas, der den ähnlichen Vers Mark. 13, 14 aus AQ ruhig in sein Werk aufnimmt, obwohl er nach d. J. 70 unbrauchbar war, diesen Vers aus der LQ, in deren Zusammenhang Matthäus ihn bringt, ausgelassen haben sollte. Er setzt aber deutlich voraus, daß die πόλεις τοῦ Ἰσραήλ noch bestehen, kann also nicht nach 70 geschrieben sein. In der noch durchaus so, wie nur vor 70 möglichen lebendigen Erwartung der dichtbevorstehenden Wiederkunft Jesu steht er auf gleicher Stufe mit der von Matthäus herrührenden Erweiterung (Matth. 19, 28[ab]) des LQ-Wortes Luk. 22, 30 = Matth. 19, 28[c] und dem Zusatz εὐθέως 24, 29, von welchem Wernle nur seiner vorgefaßten Anschauung gemäß, Markus sei nach 70 geschrieben, behauptet, Markus hätte es deshalb aus dem Flugblatte getilgt, während Matthäus es beibehält. Der Umstand aber, daß, wie der lange vor 70 schreibende (These 1) Markus, so auch Lukas es nicht hat, beweist, daß Matthäus es hinzusetzt, und dies kann nur vor d. J. 70 geschehen sein! Auch der nach 70 sinnlose und daher von Lukas ausgelassene Vers Mark. 13, 18 aus AQ findet sich sogar erweitert bei Matthäus 24, 20! Ferner die Erweiterung von der Hand des Matthäus (24, 30[a]) mit Bezug auf Dan. 7, 13 f. und Zach. 12, 10 ff. ist ebenso wenig zu verstehen, wenn das Jahr 70, wo alles dies gar nicht eintraf, schon vergangen wäre, ob auch freilich hier Luk. 21, 27 zeigt, daß das τότε auch noch nach 70 erwartet werden konnte. Daß Matthäus in 22, 7 von den gegen die Stadt geschickten Heeren und der Verbrennung der Stadt, die LQ (Luk. 14, 15 ff.) erweiternd, reden kann, darf nicht befremden, wo schon Jesus in AQ, wie überhaupt jüdische Apokalyptik die Zerstörung Jerusalems voraussah (s. o.); auch mag diese Stelle, ebenso wie 23, 35 der Zusatz *Βαραχίου*, mit dem Matthäus an den auch von Josephus, bell. jud. IV, 6, 4 erwähnten Zacharja, Sohn Baruchs, zu denken scheint, der nicht lange vor 70 getötet wurde — während LQ (Luk. 11, 51)

wahrscheinlich den 2 Chron. 24, 20. 21 erwähnten Zacharja, Sohn Jojadas, gemeint hat — verraten, daß Matthäus nur ebenso kurze Zeit vor 70 — jedenfalls zwischen 66 und 70 — sein Evangelium geschrieben haben wird, wie Lukas seins nach 70 [1]). Es kann daher auch durchaus nichts Auffallendes haben, wenn wir mit Holtzmann, Resch, Soltau („Eine Lücke der synoptischen Forschung", 1899) u. a. gegen B. Weiß, Wernle, Hawkins u. a.

These 6.

Lukas hat den Matthäus gekannt, bisweilen auch berücksichtigt, doch nicht benutzt!

aufstellen, weil unmöglich alle Übereinstimmungen (s. Wernles Liste der gemeinsamen Zusätze zu Markus, S. 46/47) zwischen Matthäus und Lukas mit Wernle als zufällig und nur auf den gemeinsamen Quellen beruhend erklärt, noch mit Hawkins („horae synopticae") auf den unkontrollierbaren Einfluß der mündlichen Überlieferung zurückgeführt werden können. Ganz abgesehen von den Kleinigkeiten ist es auffallend, daß gerade dort, wo Matthäus Nazareth im AQ-Zusammenhang neu erwähnt, um ein alttestam. Citat daran anzuknüpfen, 4, 13, Luk. 4, 16 ff. seine Nazareth-Geschichte ziemlich unpassend einschiebt; ferner daß die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum [2]) bei beiden an gleicher Stelle des AQ-Zusammenhanges eingefügt wird — bald nach der Gerechtigkeitsrede — und vieles andere mehr: Matth. 14, 14^c ähnlich Luk. 9, 11^c; Matth. 10, 1 ähnlich Luk. 9, 2; Matth. 10, 26 ähnlich Luk. 9, 22; Matth. 10, 68^b ähnlich Luk. 9, 64^b; Matth. 21, 44 gleich Luk. 20, 18 im *gleichen* Zusammenhang u. a.

Man hat daher wohl mit Recht gemeint (Holtzmann, Soltau),

---

1) Daß der Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* statt *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nichts für die Zeit entscheidet (gegen B. Weiß), vielmehr nur *τῶν οὐρανῶν* *metonymische Bezeichnung* für *τοῦ θεοῦ* ist, hat schon *Schürer* in JPTh., 1876, S. 166—187, dargelegt.

2) Ob diese Geschichte mit Wernle zur LQ zu rechnen ist, kann zweifelhaft erscheinen; bei Lukas zeigt sie sich so deutlich als *Berichtigung* des Matthäus, daß kaum wo anders beide Evangelisten als aus mündlicher Tradition geschöpft haben können.

das Matthäus-Evangelium sei von Anfang an das „Lieblingsevangelium der Kirche" gewesen, viel gelesen, geschrieben, liturgisch häufig gebraucht. Doch wie konnte gerade dieses Evangelium so schnell zu solchem Ansehen gelangen? — Dafür war jedenfalls der Hauptgrund sein Name „*κατὰ Ματϑαῖον*"; diesen hatte es aber erhalten und konnte es mit Recht erhalten, weil es die erste schriftliche ausführliche Übersetzung der von Matthäus, wie man wußte, geschriebenen Spruchsammlung enthielt [1]). Daß es außerdem noch viele andere bekannte Sprüche brachte, diese zugleich im Zusammenhang mit der AQ und in erträglichem Griechisch bot, das waren alles Vorzüge, welche wohl geeignet sein konnten, das *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματϑαῖον* sehr rasch zum „Lieblingsevangelium der Kirche" zu machen" (vgl. Keim, „Celsus' wahres Wort", 1873; auch P. Ewald). Daher hat auch Lukas es gekannt. Doch er weiß sehr wohl, daß es nicht im Entferntesten die Autorität beanspruchen kann, wie AQ und LQ. Er weiß jedenfalls ganz genau, daß es ein noch junges Evangelium ist, dessen „Sondergut" in Bezug auf seine Historicität durchaus der Nachprüfung bedarf. Und so ist kaum eine einzige Parallele, die ebenso wie Matthäus, Lukas aus der jüngsten Tradition entlehnt hat (vgl. Luk. 7, 2ff. und Matth. 8, 5ff.; Luk. 7, 36ff. und Matth. 26, 6ff. [AQ]; Luk. 19, 11ff. und Matth. 25, 14ff.), bei Lukas ganz unberichtigt geblieben. Vollends solches Sondergut des Matthäus, für dessen Historicität Lukas nirgends gute Bürgschaft findet, übergeht er ganz (Matth. 13, 24—30. 36—43. 51. 52; 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27 u. a.). Lukas ist sich auch hier durchaus seiner Pflicht als gewissenhafter Historiker bewußt! Daher muß auch die legendenhafte Vorgeschichte des Matth. 1 und 2 bei ihm der einer alten apostolischen Quelle weichen! (gegen Resch, der meint, Lukas ergänze den Matthäus hier nur):

---

1) Wenn Wernle (S. 121) glaubt, der Name „Matthäus" „konnte aus dem besonderen Hervortreten dieses Mannes in Kap. 9 vermutet werden", so traut er der damaligen Zeit doch wohl zu viel Phantasie zu!

These 7.

Lukas bringt als Vorgeschichte Kap. 1 und 2 die schlechte griechische Übersetzung (s. o.) eines alten, ursprünglich semitisch geschriebenen „Kindheitsevangeliums" (KQ).

Daß dem Text des Luk. 1 und 2 eine semitische Quelle zu Grunde liegt, sollte nach Reschs Untersuchungen auch hier niemand mehr bezweifeln. Daß hier überhaupt uralte historische Tradition vorliegt, hat man auch sonst längst erkannt; die poetischen Stücke, in denen messianische Anschauungen ausgesprochen sind, die niemals ex eventu möglich waren, sie können schon gar nicht anders als auf eine historische alte Quelle zurückgehen! Freilich hat Resch die Widersprüche bei Lukas, auf die Wernle mit Recht aufmerksam macht (S. 102/103), nicht erkannt oder erkennen wollen, so daß ihm auch des Matthäus' Vorgeschichte, deren künstliche Komposition aus Legende und alttestam. Citaten nur bei dogmatischer Voreingenommenheit verkannt werden kann, aus KQ zu stammen scheint. Doch die KQ kennt nur den Messias Jesus als den in Bethlehem geborenen Sohn des in Nazareth ansässigen Davididen (1, 27) Joseph (2, 33. 41. 43. 48) und der Aharonidin (1, 5. 36) Maria; sie weiß, daß Johannes der Täufer sein vom A. T. geweissagter Vorgänger gewesen ist, jedoch noch nichts von übernatürlicher Geburt, die erst spätere Zeit postuliert — oder, wenn man will, in Erfahrung gebracht hat (B. Weiß) —, wie dann Matthäus darstellt und nach ihm Luk. 1, 34—35 kurz und gut an passender Stelle einflicht. Es entstehen dadurch nicht bloß verschiedene andere Unmöglichkeiten im lukanischen Bericht, wie die ungesetzliche (s. Philo de legg. spec. II, S. 550 und Mischna Ketuboth c. VII, sel. 6) Reise einer Jungfrau zur Elisabeth und die Reise eines Brautpaares zur Schätzung nach Bethlehem, sondern vor allem wird nun auch der AQ-Bericht von der Geistesbegabung Jesu bei seiner Taufe im Jordan unbrauchbar. Es ist undenklich, daß zwei jedenfalls nicht so weit zeitlich in Bezug auf ihre Entstehung auseinanderliegende Schriften in einem so wichtigen Punkte differiert haben: auch der Verfasser der KQ

wird also angenommen haben, daß der Sohn des Joseph und der Maria erst bei seiner Taufe mit göttlichem Geist ausgerüstet, „gesalbt" (vgl. Apg. 4, 27; 10, 38; 2 Kor. 1, 21) worden sei und nicht schon aus und mit demselben geboren war.

So haben wir denn für unsere drei Synoptiker bisher drei jedenfalls aus dem Kreise der Urapostel selber hervorgegangene Grundquellen gefunden, aus denen sie geschöpft haben, KQ, AQ und LQ, und glauben nun zuversichtlich aufstellen zu können:

These 8.

Andere schriftliche Quellen für den Hauptteil unserer drei Synoptiker anzunehmen nötigt nichts!

Besonders für Lukas pflegt man (so B. Weiß, Sabatier, Joh. Weiß, R. Feine, Wernle [S. 107]) noch gerne mindestens *eine* unbekannte schriftliche Quelle anzunehmen; doch haben wir ja schon oben gesehen: den größten Teil seines „Sondergutes" können wir als aus LQ geschöpft annehmen, der von Matthäus vernachlässigt ist. Die wenigen Stücke, die dann noch bei Lukas übrig bleiben, können ebenso wie das Sondergut des Matthäus sehr wohl aufs Konto der mündlichen Tradition gesetzt werden, zumal sie fast nur Weiterbildungen von AQ-Stücken sind: Luk. 5, 4—9: Mark. 1, 16 ff.; Luk. 7, 36—50: Mark. 4, 3 ff.; Luk. 8, 1—3: Mark. 6, 7[d] (1, 39) und Mark. 15, 40 f.; ganz neu nur Luk. 7, 11—14; 19, 2—10 [LQ?]; 23, 6—12 und 40—43 (legendär). Was freilich die Auferstehungsgeschichten des Lukas anbetrifft, so muß über ihre Herkunft Klarheit verschaffen:

These 9.

Von Luk. 24, 13 ab benutzt Lukas für sein Geschichtswerk eine vierte semitische, aus dem Kreise der Jerusalemischen Urgemeinde stammende Schrift, deren Faden erst Apg. 15, 34 abreißt und die nur zufällig bei Luk. 24, 53 eine Unterbrechung erleidet!

Wir befinden uns mit dieser These im Widerspruch zu allen denen, die den Lukanischen Auferstehungsbericht für ganz späte und legendäre Tradition erklären und mit *Wernle* (S. 107 f.) behaupten: „Der Bericht des Lukas von Erscheinungen in Jerusalem

ist unmittelbare Folge seiner Eliminierung der Flucht der Jünger nach Galiläa"; „von jerusalemischen Erscheinungen hat laut Markus und im Grunde auch Matthäus die Urgemeinde nichts gewußt. Die Kunde der Frauen vom leeren Grabe in Jerusalem, die Erscheinungen der Jünger in Galiläa: das ist das klare sichere Ergebnis der ältesten Überlieferung".

Wir bestreiten diese Klarheit und Sicherheit auf Grund folgender Erwägungen, die gerade zum entgegengesetzten litterarkritischen Ergebnis führen. Zunächst:

Lukas, der bisher so urkundlich treu sich erwiesen hat, sollte einer ganz jungen, kaum in ihrer Entstehung begreiflichen Tradition zuliebe eine „Eliminierung der Flucht der Jünger nach Galiläa" gewagt haben, sollte allein aus diesem Grunde — also eigentlich ohne Grund — absichtlich das urkundliche „Galiläa" Mark. 16, 7 (vgl. Mark. 14, 28), welches auch er offenbar in seiner AQ las, mühsam zurechtgewendet haben (Luk. 24, 6!)?

Schon dies macht uns Wernles Behauptung gegenüber recht bedenklich! selbst wenn wir ganz davon absehen, wie sich eine „Flucht der Jünger nach Galiläa" und ihre Rückkehr zum Fischerberuf reimt mit den noch am Sonntag in Jerusalem weilenden Frauen am Grabe und ihrer aller Erwartung[1]) der oft genug

---

1) Schon die Geschichte von der Konstatierung des leeren Grabes ist mit der Tendenz erzählt, als ob die Frauen gar nicht an die Auferstehung Jesu gedacht hätten und erst der Engel es ihnen verkündigen muß. Diese Tendenz, welche die Gewißheit der Auferstehung Jesu zu kräftigen bemüht ist durch die Darlegung, daß ohne leeres Grab, Erscheinungen, Betasten 2c. die Jünger überhaupt nicht auf den Gedanken der Auferstehung Jesu gekommen wären — wohl gegen Vorwurf der Einbildung — kommt je später je eindringlicher zum Ausdruck: Lukas läßt die Nachricht der Frauen vom leeren Grabe in den Augen der Jünger als λῆρος erscheinen. Der Verfasser des Johannesevangeliums verneint sogar ausdrücklich, was geschichtlich nur zu wahrscheinlich ist: *οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* (20, 9), läßt die Maria Magdalena ganz unnatürlich bei der den Juden so eigentümlichen Scheu vor Berührung von Toten an Wegnahme des Leichnams denken (20, 2. 13. 15) und postuliert für den Zweifler Thomas eine besondere Erscheinung Jesu. Die außerkanonischen, noch späteren Berichte steigern diese Tendenz noch weiter: Klagen, Weinen der Weiber, Trauern der Jünger, die betrübt in ihre Heimat und zu ihrem

(Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 34) ihnen von Jesus vorausgesagten baldigen [1]) Auferstehung und Wiederkunft ihres Herrn zur Aufrichtung des Messianischen Gottesreiches natürlich an der Stätte seines Todes und in der Hauptstadt des Landes.

Dann aber bestätigt sich uns auch hier die Glaubwürdigkeit des Lukas dadurch, daß wir einen sicheren Beweis dafür haben, daß auch seinen Auferstehungsgeschichten eine ältere schriftliche Quelle zu Grunde liegt.

Wir sehen nämlich Luk. 24, 50 die Jünger mit dem Auferstandenen nach Bethanien gehen, einem Flecken, der 15 Stadien von Jerusalem entfernt ist. Dort soll nach dem lukanischen Bericht im Evangelium die Himmelfahrt stattgefunden haben, mit der der Verfasser, wie schon 9, 51 in Aussicht genommen war, sein Evangelium abschließt. Diese Himmelfahrt nimmt bekanntlich Lukas — daß nach Sprache und Stil für die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium der gleiche Verfasser angenommen werden muß, hat eingehend dargelegt: J. Friedrich: „Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte Werke desselben Verfassers",

---

Beruf nach Galiläa zurückkehren, schildert das Fragment des Petrusevangeliums; der Verfasser des unechten Markus-Schlusses kann nicht genug betonen: ἠπίστησαν (11), οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν (13), οὐκ ἐπίστευσαν (14); ähnlich stehts im Hebräerevangelium — wo freilich dem Jakobus in anderer Tendenz eine Ausnahmestellung eingeräumt wird —, im Diatessaron Tatians, wo selbst der Maria anfänglicher Unglaube trotz des Engelwortes zugeschrieben wird, und in dem von Karl Schmidt 1895 entdeckten koptischen Evangelienfragment, welches einen besonders hartnäckigen Unglauben sämtlicher Jünger schildert!

1) Die AQ läßt die Frauen das Grab leer finden schon am frühen Morgen des dritten Tages, weiß also von Auferstehung ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ noch nichts! Ebenso wenig Markus, der vielmehr das Semitische stets noch im alten Sinne μετὰ τρεῖς ἡμέρας d. h. „nach kurzer Zeit" übersetzt. Erst die spätere Zeit und der griechische Leser, der es wörtlich versteht, kommt dann auf die Auferstehung ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, wie dann schon Matthäus und Lukas übersetzen. Ob Hos. 6, 2; Jon. 3, u. a. alttestamentliche Stellen eingewirkt haben, ist bei deren unbestimmtem Charakter und der Thatsache, daß diese Stellen niemals in der patristischen Litteratur als Beweise herangezogen sind, zweifelhaft. Höchstens Pauli Schriftgelehrsamkeit mag darauf aufmerksam geworden sein, und schon dessen τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς 1 Kor. 15, 4 sich darauf zurückführen!

Halle 1890 — im Anfang des zweiten Teiles seines für Theophilus bestimmten Geschichtswerkes wieder auf — einer schriftstellerischen Methode damaliger Zeit gemäß, vgl. Josephus Kap. 17 Schluß und Kap. 18 Anfang —: und doch kehren hier ganz unvermutet die Jünger nicht von Bethanien, sondern vom Ölberg, der bloß 8 Stadien von Jerusalem entfernt ist, zurück!

Wenn nicht schon für die Erklärung der „40 Tage", so zeigt sich wenigstens hier ganz deutlich die Unzulänglichkeit der Annahme (Wendt u. a.), Lukas korrigiere im Anfang der Apostelgeschichte den Schluß seines Evangeliums. Daß ein Schriftsteller überhaupt im zweiten Teile seines Werkes den ersten nicht bloß in einem so wichtigen Punkte wie dem, ob Jesu Himmelfahrt erst 40 Tage nach seiner Auferstehung stattgefunden habe oder gleich am ersten Tage seines Erscheinens, wie das Evangelium berichtet, sondern auch in einem so ganz untergeordneten Punkte, ob die Himmelfahrt auf dem Ölberg oder in Bethanien stattgefunden, absichtlich und bewußt korrigiert, also selber für unrichtig erklärt haben sollte, diese Annahme, die sich selber erst auf die nicht zu belegenden Voraussetzungen stützt, daß eine längere Zeit zwischen der Abfassung beider Teile verstrichen sein müßte und außerdem verschiedene Traditionen über die Punkte bestanden hätten, ist sicherlich nirgends sonst durch die Erfahrung zu stützen und nur in der Verlegenheit der Phantasie der Kritiker entsprungen. Es bleibt hier gar keine andere Erklärung übrig, als die, daß Lukas auch für diese Berichte an eine schon schriftlich fixierte Tradition gebunden war, die um so älter sein muß, als sie die Tradition von „der Himmelfahrt" nach 40 Tagen, die Lukas ganz gegen den übrigen Zusammenhang nur kurz in seinen eigenen Einleitungsworten zu der Apg. (1, 1—5) anbringt, noch gar nicht kennt [1]), und in der die Vorgänge in

1) Der Auferstandene war nach ältester Anschauung sofort in den Himmel zum Vater zurückgekehrt (vgl. Apg. 3, 21; 5, 31; 9, 3; Eph. 6, 9; Kol. 4, 1) und jede Erscheinung begann daher mit einem Herabkommen vom Himmel und endete mit einem Hinauffahren gen Himmel. Erst die spätere Zeit — in der Lukas schreibt — denkt darüber anders: postuliert eine besondere Himmel-

Bethanien und auf dem Ölberg ursprünglich zwei verschiedene, freilich alle beide mit einer „Himmelfahrt“ schließende (s. Anm.) Manifestationen des Auferstandenen sind. Die Zeit des Lukas wollte aber schon nur von einer Himmelfahrt nach 40 Tagen wissen — was blieb da dem Lukas anderes übrig, als die zwei mit Himmelfahrt endenden Erscheinungen in der Weise zu einer zusammenzuziehen, wie es uns nun überliefert ist. Seine ängstliche Genauigkeit der alten Vorlage gegenüber läßt ihn, wie wir ja bisweilen auch in KQ und AQ bemerken konnten, auch hier die Widersprüche nicht merken, die dabei entstehen mußten und uns nur zu deutlich verraten, daß hier Lukas nicht eigene Erfindungen oder letzte einheitliche Tradition mit eigenen Worten schildert, sondern auch hier an schriftliche Quellen sich gebunden fühlt, die höchstens in diesem oder jenem Punkte der Zeittradition angepaßt werden durften.

Die Thatsache also, daß Lukas auch in seiner Auferstehungsgeschichte eine alte Quelle benutzt, muß als erwiesen gelten; und es wäre nun nichts weiter zu wünschen, als daß deren Bericht mit dem des Paulus, 1 Kor. 15, 5—7, sich als übereinstimmend erwiese, um ihre so genaue Verwendung bei dem „Historiographen“ Lukas zu verstehen.

Und thatsächlich hat schon Resch (Paralleltexte III, S. 768 ff.) die genaue Übereinstimmung konstatiert. Wir brauchten bloß auf ihn zu verweisen, wenn nicht doch zu viel Kritiklosigkeit bei Resch wieder das Resultat beeinträchtigt hätte: Resch will mit Origenes (In Joann.. 1, 7) u. a. annehmen, daß der ungenannte Emmausjünger Petrus gewesen sei und V. 34 mit Codex D. λέγοντες statt λέγοντας zu lesen sei, damit die 1 Kor. 15, 5ᵃ angegebene Erscheinung vor Kephas auch hier sich als geschildert fände. Doch die Änderung des λέγοντας in λέγοντες

-ahrt nach 40 Tagen als Abschluß der Zeit, in der Jesus den Jüngern sichtbar im himmlischen Glanze erschienen war, wie es bloß Paulus ἔσχατον πάντων noch nachträglich einmal erleben durfte und man von den auch späterhin oft vorkommenden Visionen (Stephanus, vgl. 2 Kor. 12) genau zu unterscheiden wußte!

ist wohl eine begreifliche Korrektur, darum aber um so deutlicher sekundär und nichts weniger als geeignet, begreiflich zu machen, daß die Emmausjünger gerufen haben sollen: „ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι." Dieser Ausruf der die zurückkehrenden Emmauten empfangenden Jünger fordert vielmehr die Schilderung der Petruschristophanie als vorausgegangen, die durch die wenigstens in der vorliegenden Fassung sich als völlig sekundär und legendär — dritter Tag! (s. o. Anm. 1, S. 440) Unglaube der Jünger, Verstellung Jesu, Bibelauslegung, Brotbrechen — erweisende Emmausgeschichte verdrängt worden zu sein scheint [1]). Jedenfalls verrät der 34. Vers noch deutlich die Kenntnis des ὤφθη Κηφᾷ 1 Kor. 15, 5ᵃ als erster Erscheinung des Auferstandenen.

Als zweite Erscheinung giebt Paulus 1 Kor. 15, 5ᵇ an eine τοῖς δώδεκα — vgl. „decemviri", auch wenn nicht alle 10 dabei sind —. Auch Luk. 24, 36—49 schildert eine solche, freilich wieder vom Lukas bezw. einem vorlukanischen Redaktor der Akt-Q. (s. u. S. 444, Anm. 2) zeitgemäß legendär erweitert — Unglaube der Jünger, Essen —, so daß bloß der Kern auf die ursprüngliche Apostelgeschichts-Quelle zurückzuführen sein wird [2]).

1) Vielleicht mag zu diesem Ausfall auch der Umstand beigetragen haben, daß die Geschichte am Anfang eines neuen Buches (s. u.) stand, den Lukas natürlich mitten im Zusammenhang nicht gebrauchen konnte! S. aber auch unten S. 444, Anm. 2.

2) Gerade dieses Legendenhaften wegen hat man den Bericht des Lukas für sekundär und unhistorisch erklärt. Gewiß ist zuzugeben, daß in der vorliegenden Fassung der Bericht sekundär ist; das schließt aber nicht aus, daß ein historischer Kern, vor allem die Tradition von jerusalemischen Erscheinungen entgegen der von galiläischen als durchaus primär herausgelesen werden darf. Ja gerade der Umstand, daß diese Traditionen schon so weit legendär ausgesponnen sind, spricht mehr für ihr hohes Alter als ihre Jugend! Die Feststellung des historischen Kernes im lukanischen Auferstehungsbericht ist freilich um so schwieriger, als wir hier nicht, wie für die AQ, in der Lage sind, durch Vergleichung mehrerer Schriften, denen jene alte Quelle zu Grunde liegt, den ursprünglichen Inhalt genau von den sekundären Zusätzen abzusondern. Schon für die AQ hat sich ergeben, wie Lukas gern Erweiterungen seiner Quellen aus der Zeittradition vornimmt, um vollständig zu berichten. Wir müssen

Daß Luk. 24, 50ff. sehr gut sich mit der bei Paulus berichteten dritten Erscheinung „vor mehr als 500 Brüdern“ vereinbaren lasse, hat schon Resch gezeigt, indem er darauf hinweist, daß der Zug des Auferstandenen mit den Jüngern von Jerusalem nach Bethanien wohl kaum ohne größeren Zulauf vieler anderer stattgefunden haben wird, die, *später* gläubig geworden — *sogleich*: wäre zu viel verlangt: es kann trotzdem die erste Gemeinde bloß aus 120 Seelen (Apg. 1, 15) bestanden haben — zu den Angesehensten und Bewundertsten gehört haben werden, so daß der Tod eines solchen besonders bemerkt wurde (1 Kor. 15, 6ᵇ).

Als vierte Erscheinung kennt Paulus eine, die *Jakobus* gehabt hat. Es ist kaum zu bezweifeln, daß auch die Quelle des Lukas diese gekannt und genannt haben wird, zumal die fünfte und letzte bei Paulus „vor allen Aposteln“ — d. h. allen alsbald überall Jesum den Auferweckten als den in Bälde zum Gericht wiederzuerwartenden Messias ihren Volksgenossen verkündenden Gläubigen [1]) — sich bei Lukas durchaus mit der letzten auf *dem Ölberg* (Apg. 1, 6—12) deckt. Daß diese vierte vielleicht bloß kurz erwähnte Christophanie leicht ausfallen konnte, macht das oben erkannte Verfahren des Lukas mit der dritten und fünften und vor allem auch die noch unten zu erweisende semitische Sprache der Quelle durchaus begreiflich [2]).

---

hier zufrieden sein, überhaupt die Quelle festgestellt zu haben und ihre Harmonie mit Paulus!

1) Unter „Apostel“ versteht auch *Paulus* noch durchaus nicht bloß die Zwölfe, wie die spätere Zeit.

2) Kurz angedeutet mag hier wenigstens noch eine Vermutung werden, die das für sich hat, daß sie zugleich den Verfasser der Apostelgeschichts-Quelle kenntlich zu machen geeignet ist. Bei Euseb hist. III, 11 ist von naher Verwandtschaft des Kleopas und *Jakobus* die Rede. Daraus könnte man in dem ungenannten Emmausjünger der *ursprünglichen* Emmausgeschichte, die es jedenfalls gegeben haben wird und die ja auch im Zusammenhang kaum entbehrlich ist, den *Jakobus* — *also hier die Jakobuchristophanie* — und in diesem — wie sich ja häufig der Verfasser nicht selber nennt — den Verfasser der Apostelgeschichts-Quelle vermuten. Dann hätte auch das Hebräerevangelium nicht so ganz unrecht, wenn es für Jakobus die *erste* Christophanie annimmt, und wäre für Lukas die Zusammenziehung der beiden letzten Erscheinungen in *eine* „Himmelfahrt“ um so leichter begreiflich. Daß Paulus sie erst an vierter Stelle

So erfahren wir also geradezu aus der Quelle des Lukas, daß die bei Paulus ohne Ortsangabe berichteten Erscheinungen in und bei **Jerusalem** stattgefunden haben und nicht in Galiläa. Die Erscheinungen vor den „mehr als 500 Brüdern" freilich und die Jakobuschristophanie pflegen auch Vertreter der galiläischen Tradition als später in Jerusalem geschehen anzunehmen; doch die beiden ersten bei Paulus angegebenen Erscheinungen des Auferstandenen glauben sie durch zwingende Gründe als ursprünglich galiläische zu behaupten genötigt zu sein.

Wir müssen diese Gründe uns einmal näher ansehen, schon weil wir überhaupt noch zu erklären haben, wie denn, wenn jerusalemische Erscheinungen nur historisch sind, die offenbar bei Matthäus, Joh. 21 und im Petrusevangelium ausgeführte und sogar bei Markus angedeutete galiläische Tradition hat aufkommen können.

Man meint: Auf die Petruserscheinung als galiläische weise Mark. 16, 7 *καὶ τῷ Πέτρῳ* im Engelbefehl, außerdem der „formelhafte" Vers Luk. 24, 34 und die Tradition von Joh. 21, die auch Luk. 5 und im Petrusevangelium bekannt sei und jedenfalls auch dem verloren gegangenen, weil um der späteren Tradition jerusalemischer Erscheinungen willen (angeblich) beseitigten echten Markus-Schluß angehört haben werde. Die Erscheinung vor den Elfen aber berichte in historischster Kürze und Glaubwürdigkeit Matth. 28 als auf dem Berge in Galiläa geschehen ganz im Gegensatz zu den ins Wunderbare und Legendenhafte gewendeten jerusalemischen Erscheinungen des Lukas und Joh. 20, deren Entstehung sich leicht aus einem gewissen Harmonisierungsverfahren erkläre, mit dem man die Konstatierung des leeren Grabes und die Erscheinungen habe zusammenbringen wollen.

---

bringt, kann kaum dagegen sprechen — höchstens für die ähnliche Tendenz des Jakobus, wie sie im Hebräerevangelium durchblickt — und daß er nicht **Kleopas** auch nennt, erweist nur wieder die Sekundarität der jetzigen Fassung der Emmausgeschichte, derentwegen sogar die Petruserscheinung ausfallen konnte oder womöglich gar absichtlich in Polemik gegen Petri Vorrang ausgelassen worden ist von einem vorlukanischen Redaktor der Akt-Q.

Nun ist es unbestreitbar, daß Mark. 16, 7 ebenso wie Mark. 14, 28 von Galiläa und Petrus **spricht**: Mark. 14, 28 eine Voraussage Jesu — jedenfalls ex eventu — *μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* und Mark. 16, 7 der Hinweis des Engels am Grabe auf diese Vorhersage Jesu, und sein Befehl an die Frauen, den Jüngern und dem Petrus dieselbe noch einmal ins Gedächtnis zurückzurufen!

Dies ist der ganze Stoff, auf den man mit gutem Recht die Behauptung von galiläischen Erscheinungen Jesu stützen zu können glaubt. Markus, als das älteste Evangelium, wisse gar nichts anderes als dies; und Matthäus wie Joh. 21 und das Petrusevangelium bestätige ihn.

Sehen wir uns nun aber einmal diesen Stoff genauer an, so finden wir zunächst von einer Petruserscheinung in Galiläa überhaupt nichts! Das *καὶ τῷ Πέτρῳ* gehört zu den bei Markus besonders häufigen Hervorhebungen des Petrus und ist, wie ein Vergleich mit Matthäus und Lukas zeigt, hier überhaupt Zusatz des Markus zur AQ. Einen Hinweis auf die Thatsache der ersten Erscheinung Jesu vor Petrus hier heraus zu lesen, ist erst recht völlig willkürlich.

Nun aber das *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε* (Mark. 16, 7; 14, 28; Matth. 28, 7; 26, 32). Man pflegt es ohne weiteres, jedenfalls verleitet durch Matth. 28, 10, zu übersetzen: „Er geht Euch voran nach Galiläa, dort werdet Ihr ihn sehen.“ Wenn dies wirklich die AQ gemeint hat, dann wäre freilich die gegnerische Ansicht die einzig mögliche. Doch schon die Quelle des Lukas muß uns veranlassen, die übliche Übersetzung etwas genauer zu betrachten. Sogleich ergiebt sich, daß für *προάγειν* mit Objekt die erste und ursprüngliche Bedeutung ist: „vorwärtsführen“, „vorangehen“, indem **sofort** jemand folgt (Apg. 16, 30 u. a.) und „*ἐκεῖ*“ zumal als Übersetzung des aramäischen תַּמָּה (vgl. hebräisch שָׁם) bedeutet dann, wie oft auch das lateinische ibi, statt räumlich „dort“, zeitlich „dann“, was Markus sinngemäßer mit *τότε* hätte wiedergeben müssen. Jedenfalls besagt nun der Satz ganz etwas anderes: „Er führt Euch nach Galiläa, dann werdet

Ihr ihn sehen": also **von** Jerusalem und sichtbar geworden zu dem Zwecke zuerst **in** Jerusalem.

Dieser Zug des Auferstandenen mit den Jüngern wäre, weil in der AQ an zwei Stellen urkundlich bezeugt, als die erste und sicherste dem lukanischen und paulinischen Bericht an die Seite zu stellende Kunde über die Manifestationen des Auferstandenen anzusehen. Sofort fällt uns Luk. 24, 50 ein: *ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν*, der Zug des Auferstandenen mit den Jüngern, welcher der Anlaß war für die Sichtbarwerdung Jesu vor „mehr als 500 Brüdern" und als solcher thatsächlich so bedeutsam, daß die AQ ihn von Jesus prophezeien (Mark. 14, 28) und vom Engel noch einmal erwähnen lassen konnte.

Da dieser Zug nun aber nicht nach Galiläa, sondern nach Bethanien ging; so drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, die schon Resch (Paralleltexte II, 381 ff.) vertritt, daß das *Γαλιλαία* der Synoptiker aus der naheliegenden Übersetzung eines in AQ vielleicht undeutlich geschriebenen גְּלִילָה statt mit *περίχωρος*, Nachbarschaft, hervorgegangen ist.

Dann ergiebt sich nicht nur eine gar nicht genauer zu wünschende Harmonie zwischen AQ und Apostelgeschichts-Quelle, von denen die eine ex eventu voraussagend andeutet, was die andere dann ausführlich erzählt: die Erscheinung Jesu vor den Elfen und sein Zug mit ihnen in die Nachbarschaft nach Bethanien; sondern es erklärt sich auch aufs beste die Entstehung der falschen galiläischen Tradition daraus, daß die irrige und doppelsinnige Übersetzung des Markus die griechischen Leser, für die die semitische Fortsetzung der AQ — die Apostelgeschichts-Quelle — noch nicht erschlossen war, alsbald darauf kommen ließ, die Jünger seien nach Galiläa (vgl. auch Joh. 16, 32 *εἰς τὰ ἴδια* nach Zach. 13, 7!) zurückgekehrt und Jesus ihnen dort am See bei ihrem Fischerhandwerk (Joh. 21, Luk. 5, Petrusevangelium) oder auf dem Hügel der Bergrede, wie der erste Evangelist glaubt (Matth. 28), als Auferstandener erschienen. Es ist fast unbegreiflich, wie gerade eindringende Kritiker (Harnack, Rohrbach, Wernle u. a.) in solchen Stücken wie Matth. 28 und Joh. 21, aus denen sich bisher noch niemand ein rechtes Bild hat machen können, ganz

abgesehen davon, daß die bei Paulus berichteten Erscheinungen noch nicht zur Hälfte hier bestätigt werden, einen historischen Kern vermuten können. Freilich, wenn sie Markus nicht als Übersetzung einer semitischen AQ fassen, ist sein *Γαλιλαία*, weil kaum erklärbar, recht verführerisch, und die Hypothese vom verloren gegangenen Markus-Schluß, der nur von galiläischen Erscheinungen eventuell in der Fassung des Petrusevangeliums-Fragmentes werde berichtet haben, zu leicht aufzustellen.

Die Willkürlichkeit der letzteren wird aber von unseren Voraussetzungen aus sofort als grober Irrtum erkannt, da wir sehen, daß genau von der Stelle ab, mit der Markus schließt, Matthäus und Lukas nach Text und Stoff weit auseinandergehen, also dann auch schon deren Vorlage die AQ mit Mark. 16, 8 geschlossen haben muß.

Im Semitischen klingt dann auch der Schluß nicht so unbegreiflich mit *γὰρ* aus, sondern nur mit dem wundersamen, auf die Entstehung der tendentiösen (s. o.) Geschichte von der Konstatierung des leeren Grabes ein eigentümliches Licht werfenden Wort: daß die Frauen von ihrer Konstatierung des leeren Grabes niemand etwas gesagt hätten, also augenscheinlich erst der Verfasser der AQ dies Geheimnis zu lüften in der Lage war.

Im übrigen hat Zahn (Einleitung) auch nach den handschriftlichen Befunden durchaus die Unwahrscheinlichkeit der Hypothese eines verloren gegangenen Markus-Schlusses nachgewiesen.

Aber auch Reschs Annahme (Paralleltexte III, 793 ff. 804 ff.): die semitische AQ habe nicht hier (Mark. 16, 8), sondern mit der Himmelfahrt als „dem die historische Erscheinung Jesu abschließenden Faktum" (a. a. O. S. 805) wie das Lukasevangelium geschlossen, ist dann unhaltbar. Wir sahen schon oben, eine „Himmelfahrt" im Sinne der späteren Zeit ist der alten Zeit völlig unbekannt, und daß nicht bloß deswegen nicht sie, sondern gerade die Auferstehung Jesu als „das die historische Erscheinung Jesu abschließende Faktum" ursprünglich angesehen wurde, deren Feststellung durch Konstatierung des leeren Grabes also einen durchaus verständlichen Schluß bildet, beweist klar die paulinische Theologie und Eschatologie, nach der die Auferstehung

Jesu als der Beginn des neuen in Bälde sichtbar zu erwartenden Äon und himmlischen Gottesreiches auf Erden, der auferstandene Christus als der „Erstling“ der Bürger der neuen pneumatischen Welt galt [1]).

Wir bleiben also bei unserer Ansicht, daß, wie Mark. 16, 8, so auch die AQ geschlossen hat, die Matthäus und Lukas bis dahin ihren Werken zu Grunde legen. Matthäus bringt von da ab eigene Tradition [2]), die Lukas, weil er diese nicht seinen Quellen entsprechend findet **und** er überhaupt gerne alles Juden und Heiden Kompromittierende beiseite läßt (selbst aus AQ z. B. Mark. 14, 56 ff.; vgl. Luk. 23, 5—12; 6, 18; 11, 53; Mark. 10, 1—12), übergeht. **Lukas schließt vielmehr sofort eine neue Quelle an, die Apostelgeschichts-Quelle**, sie zunächst bis zur Christophanie in Bethanien, als der angeblichen Himmelfahrt und in seinem zweiten Teil, der Apostelgeschichte, dann von der Ölberg-Christophanie ab weiter verfolgend *ἄνωθεν ἀκριβῶς*!

Daß für Apg. 1, 6—14 **semitischer** Urtext Quelle war, hat Resch — wenn auch oft optimistisch allzu viel auch hier auf außerkanonische Texte bauend — wahrscheinlich gemacht. Daß aber auch das weitere Apg. 1, 15 ff. auf einen semitischen Text — eben die Luk. 24, 13 beginnende Apostelgeschichts-Quelle — zurückgeht, den Lukas in eigener Übersetzung bringt, diese Behauptung wird schon allein dadurch schlagend bewiesen, daß **nur so sich die längst festgestellte Thatsache der durchgängigen Einheit der Sprache in der Apostelgeschichte mit den auch schon längst und immer wieder von neuem versuchten Quellenscheidungstheorieen vereinbaren läßt.** Denn daß in Apg. 1, 6 ff. alte und genaue Quellenberichte zu Grunde liegen,

1) Sind außerkanonische Paralleltexte anderer Meinung, so verraten sie dadurch nur, daß sie schon einer Zeit angehören, in der die urchristlich-jüdische Eschatologie und Weltanschauung nicht mehr die herrschende war.

2) Matth. 28, 17 c — 20 ist jedenfalls als ein von Matthäus nicht herrührender, noch späterer Anhang anzusehen, nicht bloß weil hier *εἰς τὸ ὄνομα* schon gänzlich formelhaft auftritt (paulinisch Gal. 3, 27; Röm. 13, 14 gegen ursprünglich *ἐν τ. ὀ.* Apg. 2, 38), sondern auch weil *οἱ δὲ ἐδίστασαν* geradedas Gegenteil sagt von dem, was *προσεκύνησεν* kurz vorher meint, *οἱ μὲν* aber **nicht** vorhergeht, und das *μαθητεύσατε πάντα τά ἔθνη* der Tendenz des ersten Evangelisten (s. 15, 24; 10, 5 b. 6. 23) geradezu widerspricht.

bezweifelt niemand, der nicht alle die kleinen und nebensächlichen Züge, die fast an die Genauigkeit eines Tagebuches oder Protokolles streifen, für tendentiöse Fiktion und absichtliche Vorspiegelung falscher Thatsachen zu erklären wagt [1]). Hat Lukas solche in sein Werk aufnehmen können, ohne daß seine Sprachfarbe, Stil und Wortschatz irgendwie dadurch verändert wurde, so war dies nur dadurch möglich, daß er sie aus dem Hebräischen oder Aramäischen selber übersetzte. Um zu diesem Schlusse zu gelangen, brauchen wir daher nicht einmal Reschs außerkanonische Paralleltexte; dies verraten außerdem die vielfachen durchaus semitischen Wendungen und Worte, der häufige *ἄγγελος κυρίου*, מלאך יי 5, 19; 8, 26 u. a.; *Σαοὺλ*; die *δύναμις* des Magiers Simon 8, 10 *ἡ καλουμένη μεγάλη* = גבלא die offenbare (Klostermann); 5, 28 *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν* צַוֵּה צִוִּינוּ, *ἐγένετο δὲ* 9, 37. 43 u. a. und besonders „*Ἱερουσαλὴμ*" 1, 8. 12; 2, 5. 14; 4, 5 u. a., welch letzteres Wort geradezu zum Kriterium für die Apostelgeschichts-Quelle wie für jeden semitischen Urtext bei Lukas genommen werden kann; nur Markus und Matthäus übersetzen auch dies stets zu *Ἱεροσόλυμα*, während Lukas (Ev. 2, 23 [vielleicht Schreibfehler]; 13, 22; 23, 7 u. a.) letzteres nur in eigenen Worten verwendet, sonst das semitische *Ἱερουσαλὴμ* seiner Quellen gebraucht, wie im Evangelium 2, 25. 38; 5, 17; 4, 9 u. a., so auch in der Apostelgeschichte: Apg. 1, 8; 8, 1—14. 25 [11, 27 Zusatz des Evangelisten]; 15, 4 (nach richtigem Text Westcott-Hort); 16, 4 u. a. Besonders bezeichnend ist hierfür schon gleich der Anfang der Apg. V. 4: *ἀπὸ Ἱεροσολύμων* und V. 8: *ἐν Ἱερουσαλὴμ*, wie das ähnliche noch nähere Beieinanderstehen beider 8, 25 *εἰς Ἱεροσόλυμα*, 8, 26 *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ* u. a. Für diese Erscheinung giebt es gar keine andere Erklärung, als daß dort, wo *Ἱεροσόλυμα* steht, Lukas selber berichtet oder

---

1) Ganz deutlich die Abhängigkeit von einer genau wiedergegebenen Quelle verraten z. B. auch die Differenzen in den drei Berichten über Sauls Belehrung. Niemals hätte Lukas diese stehen gelassen, ja wäre er überhaupt zu solchen gekommen, fühlte er sich nicht gebunden in Kap. 9 an eine treue alte Quelle und in Kap. 24 und 26 an Pauli eigene Worte.

spricht — für 1, 1—5 als Einleitung ganz begreiflich, für 8, 14—25 und andere Stellen durch Kontext und andere hier leider unmöglich näher auseinanderzusetzende Gründe nachweisbar — Ἰερουσαλὴμ aber jedesmal durch die so genau befolgte semitische Quelle veranlaßt ist[1]). Beweist auch dies das Vorhandensein der Apostelgeschichts-Quelle, so ferner die ganze Komposition der Apostelgeschichte überhaupt.

Es ist hier nicht der Ort, die bisherigen Quellenscheidungstheorieen betreffs der Apostelgeschichte (v. Schwanbeck, Hilgenfeld, B. Weiß, Sorof, Spitta, Feine, van Manen, Clemen, Scharfe, Wendt, Ramsay) um eine ausführliche neue zu vermehren, zumal auch die früheren genugsam gezeigt haben, zu wie wenig ganz festen Ergebnissen man dabei zu gelangen vermag. Dennoch muß hier zum abschließenden Beweis unserer These noch wenigstens in großen Zügen und, so weit es sich feststellen läßt, die weitere Verwendung der Apostelgeschichtsquelle in der Apostelgeschichte seitens des Lukas aufgezeigt werden. Folgendes ist in Bezug hierauf das Resultat eingehender Untersuchung, für dessen Richtigkeit bezw. Wahrscheinlichkeit die Apostelgeschichte selber sprechen muß[2]).

Der mit Ev. Luk. 24, 13 begonnenen und Apg. 1, 6 wieder aufgenommenen Apostelgeschichtsquelle folgt Lukas — selber wohl Bedeutenderes nur in 2, 7—11; 8, 1^b (Hierosol.). 14—25 (s. o.); 9, 31 einfügend — bis 11, 30 ausschließlich und wahrscheinlich auch ohne Änderung ihrer Anordnung. Dann aber mußte eine Verschiebung der Verse eintreten: Lukas hatte nämlich schon, bevor von ihm die Apostelgeschichts-Quelle ausfindig gemacht war (s. u. S. 457 Anm.), die Missionsreisen des Saulus-Paulus in einem Bericht niedergeschrieben, den er, so weit

1) Der Umstand, daß auch in dem „Wirbericht" einige Male „Ἰερουσαλὴμ" vorkommt, beweist nichts dagegen, vielmehr nur das feine Gefühl des Historikers, der einem Juden (Paulus Apg. 13; 20; Agabus Apg. 21) nicht das rein griechische Ἱεροσόλυμα in den Mund zu legen vermag; denn nur dann kommt Ἰερουσαλὴμ nachher noch vor (auch Ev. 21, 20 deshalb).

2) Von früheren Quellenscheidungstheorieen vgl. besonders Wendt-Ramsay.

er nicht alles selber miterlebte (der „Wir“- und Augenzeugenbericht 16, 11—17; 20, 4—28, 31 f. u.) jedenfalls genau aus dem Munde des Paulus oder dessen früheren Begleitern selber hatte erfahren können. Dieser Bericht begann mit der Situation (Apg. 13, 1 f.), in der Saulus und Barnabas mit vielen anderen Erwähnenswerten sich in der Gemeinde zu Antiochia befinden, von dort aus ihre erste Missionsreise unternehmen und nach Antiochia zurückkehren (13, 1—14, 28); erzählte dann weiter, wie Paulus und Barnabas nach Jerusalem hinaufziehen, um Bericht von ihren Erfolgen auf der ersten Missionsreise zu erstatten (15, 3—5. 12), alsbald mit Johannes Markus zurückkehren (12, 25), um nach einer Reihe von Jahren neue Missionsreisen zu unternehmen (15, 35 ff.). Der weiteren Darstellung entnehmen wir, daß Paulus auf der zweiten Missionsreise in Troas einen treuen Freund und Anhänger in dem Arzt (Kol. 4, 14) Lukas gewinnt, der ihn auf der Überfahrt nach Macedonien sogleich begleitet (16, 11—17 „Wir“), bald aber — im Laufe der πολλὰς ἡμέρας 16, 18 jedenfalls — noch einmal zu seiner Berufspflicht zurückkehren muß, um erst wieder, als Paulus zum zweitenmal nach Troas kommt (nach ca. 6 Jahren), den endgültigen Entschluß zu fassen, Pauli ständiger Begleiter zu werden. Pauli Eifer (vgl. 2 Kor. 2, 13) läßt es jedoch nicht zu, so lange zu warten, bis Lukas alle Verbindungen in Troas gelöst hat, er reist über Macedonien nach Griechenland voraus, wohin ihm dann Lukas folgt, um von da ab nicht mehr von Pauli Seite zu weichen („Wir“bericht 20, 4 bis zum Schluß der Apostelgeschichte). Niemand war daher geeigneter, ein treffendes Bild von Pauli großem Missionswerk zu entwerfen, als dieser Lukas. Er brauchte bloß sein ausführliches Tagebuch (Wirbericht) nach dem Bericht des Paulus selbst und seiner Begleiter um das, was er nicht selber miterlebt hatte, zu ergänzen, so entstand die Geschichte von der Mission Pauli: Apg. 13—28, doch ohne 15, 1—2. (Ἱερουσαλὴμ) 6—11. 13—25. 27—34 und die noch späteren, wohl bei der Endredaktion von ihm hinzugefügten Stücke 15, 26 und 16, 4 (harmonisierend); 16, 25—34 (spätere Legende unpassend im Zusammenhang); 18,

25c; 19, 2—7. Das geeignete Bindeglied aber, mittels dessen diese Geschichte von der Mission Pauli als ein zweiter Teil des Gesamtwerkes verwendet werden konnte, lieferte erst die Apostelgeschichts-Quelle. Leider ist dem Lukas dabei die Zusammensetzung[1]) mißglückt.

Schon nach der Lektüre von Apg. 11, 30 entsteht die Frage: sind Barnabas und Saulus nun nach Jerusalem gegangen, haben sie die Kollekte überbracht, oder hat die Agrippasche Verfolgung, wie sie in Kap. 12 erzählt wird, sie gehindert, ganz hinzukommen — so einige Gelehrte (Zöckler u. a.), weil nichts von der Kollektenreise im Galaterbrief zu finden — doch 12, 25 kehren sie ja „aus Jerusalem" zurück!?

Mit diesem letzten Verse hat es nun aber seine besondere Bewandtnis: das in allen Handschriften überlieferte „Ἱερουσαλήμ" verrät, daß er aus der Apostelgeschichts-Quelle stammt; aber für „ἐξ" liest Cod. D „ἀπό", Cod. ℵB und einige andere Uncialhandschriften sogar „εἰς". Die Unsicherheit deutet schon von vornherein auf unsichere Überlieferung hin. Da nun aber unter solchen Umständen stets die Lesart, welche am wenigsten aus dem Kontext nachträglich hat herausgelesen werden können, den Vorzug als die ursprünglichere verdient, so müssen wir hier „εἰς" für das ursprünglichere gegenüber ἐξ und ἀπό erklären. Denn wohl ist verständlich, daß ἀπό und ἐξ aus εἰς geändert wurden, weil 11, 30 Barnabas und Saulus von Antiochia nach Jerusalem fortgeschickt werden, 13, 1 aber wieder da sind, also inzwischen „aus" Jerusalem zurückgekehrt sein müssen, doch unerklärlich eine nachträgliche Änderung von ἀπό oder ἐξ zu εἰς. Ist aber εἰς das ursprüngliche, so hat V. 12, 25a in der Apostelgeschichts-

---

1) Erste Ausarbeitung — auch des Evangeliums — ist zu Grunde gelegt in dem Cod. D. Cantabr., wie Blaß sehr wahrscheinlich gemacht hat (Studien und Kritiken 1894); Reinschrift für Theophilus dann unser kanonischer Text, welche Anschauung bei Annahme der vielen semitischen Quellen, die erst übersetzt und zusammengefügt werden mußten, nur zu natürlich ist: Stileinheit und Glätte war dann voll erst in einer zweiten Niederschrift zu erreichen. Die Kostbarkeit des Papiers zu damaliger Zeit kann kein ernsthafter Grund dagegen sein (gegen Zöckler).

Quelle die Fortsetzung von 11, 30 gebildet: Mit der Kollekte kehrt Barnabas nach Jerusalem zurück, nachdem der Dienst geleistet ist, zu dem man ihn 11, 23 nach Antiochia gesandt hat. Ob Saulus mit ihm ging nach Jerusalem — dagegen spricht der Galaterbrief: weshalb wahrscheinlich das *καὶ Σαύλον* in 11, 30 und *καὶ Σαῦλος* in 12, 25* harmonisierende Einfügung von Lukas sein mag —, ob er den Barnabas nur ein Stück begleitet hat und dann nach Antiochia oder Tarsus zurückgekehrt ist, oder sonst in den Provinzen Syrien und Cilicien missioniert hat (Gal. 1, 20), und wann Barnabas und Saulus wieder in Antiochia zusammengetroffen sind, so daß die Situation 13, 1 entstand — darüber hat die Apostelgeschichts-Quelle vielleicht einiges berichtet, was Lukas aber in seiner neuen, an die früheren Aufzeichnungen anknüpfenden Darstellung nicht gebrauchen kann. Indem Lukas nämlich als ganz selbstverständlich annimmt, daß Barnabas und Saulus die Kollekte nach Jerusalem überbracht haben, beide aber am Anfang seiner Uraufzeichnung wieder in Antiochia nachher sich befinden müssen, so setzt er den in der Apostelgeschichts-Quelle ursprünglich hinter 11, 30 gehörigen Vers hinter die ebenfalls der Apostelgeschichts-Quelle entnommene Geschichte von der Herodesverfolgung als Übergang zu 13, 1 in dem neuen Sinne, als melde er die Rückkehr des Barnabas und Saulus nach Antiochia von Jerusalem [1]), zumal er einen ähnlichen Vers seines eigenen Berichtes über die Rückkehr des Paulus und Barnabas aus Jerusalem von der Berichterstattungsreise zusammen mit Johannes Markus dort nachher entbehren kann — daher schon hier Johannes Markus anstatt vor 15, 35.

13, 1 bis 14, 28 bringt dann Lukas also den Anfang seiner Missionsgeschichte [2]) bis zu dem Punkte, wo Paulus und Barnabas die Berichterstattungsreise nach Jerusalem antreten (15, 2—5. 12). Dann veranlaßt ihn ein unglücklicher Einfall zu jenem verhängnisvollen Schritt, der ein „Apostelkonzil“ in die Erscheinung treten

---

1) Dabei muß er wohl *εἰς* zufällig mit aufgenommen haben, welches später dann so viele Schwierigkeiten macht.

2) Daher 13, 1 der sonst unerklärliche neue Anfang!

ließ, das den Scharfsinn so unzähliger Theologen schon herausgefordert hat. Er findet nämlich als nächste Geschichte in der Apostelgeschichts-Quelle den Bericht über eine durch einige in Antiochia auftretende Judaisten veranlaßte Beratung der Apostel Petrus und Jakobus in Jerusalem, aus der ein Dekret für Syrien und Cilicien hervorging, welches durch Judas und Silas nach Antiochia überbracht wurde (15, 1—2. 6—11. 13—25. 27—34). Seine eigene Missionsgeschichte enthielt aber auch eine Bemerkung über einige während der durch die Berichterstattungsreise veranlaßten Anwesenheit des Paulus und Barnabas in Jerusalem aufgetretene Judaisten (15, 5)! Was lag da näher als anzunehmen, der ganze in der Apostelgeschichts-Quelle erzählte Vorfall müsse gleich nach der Rückkehr des Paulus und Barnabas von der ersten Missionsreise geschehen sein, und zugleich mit den dort erwähnten τινές, die nach Jerusalem geschickt wurden, um sich gegen die Judaisten Rat zu holen, seien auch Paulus und Barnabas hinaufgezogen, um Bericht zu erstatten. Diese anscheinende Ungenauigkeit der Apostelgeschichts-Quelle verbessert Lukas daher durch Einfügung seiner Berichterstattungsreise in ihren Zusammenhang und flicht so zweierlei, sicherlich in ganz verschiedene Zeiten Gehöriges in einander!

Daher hat man denn auch in dem Apostelkonzil unterscheiden zu können gemeint eine „Privatverhandlung" und eine „Gemeindeversammlung", weil in ersterer Petrus und Jakobus, in letzterer Paulus und Barnabas redend auftreten; und doch vermochte man nicht zu erklären, weshalb denn sich gar nicht Paulus und Barnabas über das eigentliche Thema äußern, obwohl es sie am meisten nach Apg. 15, 2 — von Lukas erweitert — anging; weshalb in V. 5 plötzlich etwas als neu berichtet wird, was längst seit V. 1 Thema ist; weshalb das Dekret nur nach Syrien und Cilicien gerichtet wird, obwohl eben Paulus und Barnabas von ihren Erfolgen in Klein-Asien berichtet haben sollen; schließlich weshalb das Dekret

nicht dem Paulus und Barnabas nach Antiochia mitgegeben wird, sondern eigens Judas und Silas dorthin geschickt werden müssen! Alle diese Fragen beantwortet zufriedenstellend erst die eben dargelegte Analyse des jetzigen Kapitels Apg. 15: Nach dem ursprünglichen Bericht der Apostelgeschichts-Quelle sind Paulus und Barnabas weder in Antiochia, als die Judaisten dorthin kommen, noch in Jerusalem, als dort Petrus und Jakobus das Dekret abfassen; weiß man auch in Jerusalem noch nichts von erfolgreicher Heidenmission in Klein-Asien, so daß das Dekret bloß für Syrien und Cilicien, wo allein bis dahin heidenchristliche Gemeinden bestanden, erlassen wird, und schickt mit demselben den Judas und Silas nach Antiochia. Diese Situation macht es wahrscheinlich, daß das „Apostelkonzil" und die ihr vorangegangenen Wirren in Antiochia gerade während der ersten Missionsreise des Paulus und Barnabas stattgefunden haben. Was Lukas nun damit verflicht, ist die auch von Paulus selber Gal. 2, 1—10 erzählte Berichterstattung in Jerusalem! Zu ihrer Zeit war die Beschneidungsfrage längst eine überwundene (Titus Gal. 2, 3) [1]): über die pharisäisch Gesinnten (Apg. 15, 5) wird einfach zur Tagesordnung übergegangen!

Wie viel Mühe hat man es sich kosten lassen, zu beweisen, daß Gal. 2, 1—10 dieselbe Begebenheit wie Apg. 15 schildere! Es mußte doch stets an den großen Unterschieden scheitern, und schließlich dazu führen, den Bericht der Apostelgeschichte und damit die ganze Apostelgeschichte für ziemlich unzuverlässig zu erklären. So aber — könnte man behaupten — ist gerade das Gegenteil der Fall! Offenbar ohne vom Galaterbrief abhängig zu sein, weiß Lukas von der Berichterstattungsreise der Apostel genau zu berichten, und nur die unglückliche Kombinierung der

1) Auch Gal. 2, 2 ff. erscheint in ganz neuem Licht bei der Annahme, daß Paulus und Barnabas bei ihrer Rückkehr nach Antiochia Kunde von dem Vorgefallenen erhalten haben werden und Paulus alsbald bemüht ist (*κατὰ ἀποκάλυψιν*), sich selbst über diese wichtige Frage in Jerusalem Gewißheit zu holen, *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*!

letzteren mit der Reise „Einiger" aus Antiochia nach Jerusalem zum „Apostelkonzil" ließ das jetzige Kap. 15 entstehen. Auch dieser Irrtum vermag somit nur wieder aufs Deutlichste zu zeigen, daß historische Quellen dem Lukas vorlagen, und wie genau er bemüht ist, eine aus der anderen zu ergänzen! Aus des Paulus Munde hatte er nichts über Dekret und „Konzil" gehört [1]) — verraten doch auch des Paulus Briefe kein besonderes Gewichtlegen darauf als auf so bedeutende Begebenheiten, wie sie jetzt erscheinen —, doch die Apostelgeschichts-Quelle meldete davon und (Geschriebenes erscheint bekanntlich immer bedeutender), Lukas bringt es nach bestem Wissen und Wollen.

Wahrscheinlich erzählte die Apostelgeschichts-Quelle noch mehr, erzählte von weiteren Schicksalen der jerusalemischen Gemeinde und von den Missionserfolgen der übrigen Apostel, von denen Paulus immer nur den Petrus und Jakobus in Jerusalem antraf — so Gal. 1, 18. 19; so auch Apg. 12, 17 und 15! — Doch in dem zweiten Teil seines Geschichtswerkes, der die Ausbreitung des Christentums von Jerusalem bis Rom schildern sollte, konnte Lukas dies nicht mehr bringen. Wäre er dazu gekommen, den dritten — sicherlich in Aussicht genommenen — Teil zu schreiben — ihm würden wir auch noch die Erhaltung des Schlusses der Apostelgeschichts-Quelle haben verdanken können. So aber ist dieser für uns verloren gegangen, und wichtige Fragen bleiben für immer unbeantwortet!

Wie groß erscheint aber auch jetzt schon das Verdienst des „Historiographen des Neuen Testaments"! Ihm allein verdanken wir die Aufbewahrung zweier alter Schriften, KQ und Akt-Q., aus der urchristlichen Gemeinde Jerusalems — vielleicht von der Hand eines der Urapostel, die mit Jesus gewandelt sind, geschrieben! Das muß auch wohl schon — oder vielmehr noch — die alte Kirche empfunden haben, als sie des Lukas Schriften in den Kanon aufnahm, obwohl er nicht zu „den

---

1) Daher in seinem Tagebuch Apg. 21, 25 das Dekret als etwas ganz Neues auftretend — wieder ein Zeichen dafür, daß auch schon Apg. 21 vor Apg. 15 geschrieben ist!

Aposteln" zählte: es genügte vollauf, daß diese Schriften auf Grund der ältesten urapostolischen Quellen hergestellt waren! Dies kann allein auch damals das Entscheidende gewesen sein für ihre so große zur Kanonisierung nötigende Beliebtheit — die anderen Gründe sind, wenn auch alt und thatsächlich zuletzt bestimmend gewesen für die Kanonisierung, nur nachträglich und unnatürlich —. Dann aber können wir uns gar keinen besseren letzten Beweis für das wirkliche Vorhandengewesensein jener urapostolischen, semitisch natürlich im Kanon nicht brauchbaren Quellen, die von Lukas überliefert sind, wünschen, als gerade die Thatsache der Kanonisierung des Lukas-Evangeliums und seiner Apostelgeschichte!

4.

Luther und Melanchthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung.

Von

Gustav Mix, cand. theol.

Die Äußerungen und Urteile eines bedeutenden Mannes über einzelne seiner Zeitgenossen sind für die geschichtliche Forschung stets in doppelter Hinsicht von nicht geringem Werte. Sie vervollständigen nicht nur das geschichtliche Bild der beurteilten Persönlichkeit, sondern auch das Charakterbild des Urteilenden selbst. Denn jeder Mensch charakterisiert sich stets durch die Art seiner Urteile über andere, und um so verläßlicher, je mehr diese Urteile vertrauliche waren oder den Charakter des Gelegentlichen trugen. Besonders wertvoll aber sind solche Urteile, wenn es sich um Männer handelt, die in engen Beziehungen zu einander standen.

Ihre Urteile über einander gewähren uns dann einen Einblick in die Art dieser ihrer Beziehungen.

In hervorragendem Maße trifft dies alles zu auf die Urteile, die Luther und Melanchthon über einander gefällt haben. Ja, diese Urteile erhalten noch einen besonderen Wert dadurch, daß für Luther wie für Melanchthon die Verbindung des einen mit dem anderen von nicht geringer Bedeutung war: Setzen doch sofort mit dem Anschluß Melanchthons an die Reformation die Bemühungen von gegnerischer — bald auch befreundeter (CR [1]) III, 557) — Seite ein, Luther diese neugewonnene Kraft zu entziehen. Andrerseits ist das Gegeneinandertreten gnesio-lutheranischer und philippistischer Gedanken einer der Hauptgründe für den Stillstand und Rückgang des Protestantismus nach dem Tode Luthers gewesen.

Gerade dieser Umstand aber hat es auch verschuldet, daß in der Überlieferung das Verhältnis der beiden Männer zu einander vielfach nicht richtig aufgefaßt ist. Hier sah man es im Lichte der Gegensätze, die in ihren Gedanken zweifellos vorlagen, und bemühte sich, es als ein möglichst schlechtes darzustellen; dort trat man solchen Bemühungen mit der Tendenz entgegen, das gegenseitige Verhältnis der Reformatoren als das denkbar beste zu schildern. Das Urteil der Zeitgenossen oder auch der nächstfolgenden Generation über das Verhältnis der beiden zu einander kann daher zunächst gar nicht in Betracht kommen; wir werden vielmehr von vornherein auf die eigene Beurteilung der beiden Männer zurückgewiesen. Aber hier treten uns nun auch wieder sehr verschiedene Urteile entgegen: beide Parteien der Folgezeit konnten sich auf eine Reihe von Urteilen der beiden über einander berufen. Der Fehler lag darin, daß die einen das Verhältnis der beiden zu einander in der letzten Zeit ihres Zusammenwirkens gewissermaßen als Norm für ihr gegenseitiges Verhältnis überhaupt betrachteten, während die anderen von den Urteilen aus der ersten Zeit sich bestimmen ließen.

1) CR = das Corpus Reformatorum.

Die unglückseligen Verhältnisse bald nach Luthers Tode haben der Melanchthon feindlichen Richtung zum Siege verholfen; das Mißtrauen gegen ihn wuchs immer mehr, und allmählich geriet sein Name derartig in Mißkredit, daß er geradezu als Gegner Luthers gezeichnet werden konnte. Kam es doch dahin, daß der Wittenberger Professor Leonhard Hutter zu Anfang des 17. Jahrhunderts das neben seinem Katheder hängende Bild Melanchthons öffentlich in voller Wut herabriß und mit Füßen trat. Erst in neuerer Zeit ist Melanchthon wieder zu Ehren gekommen — aber auf Kosten Luthers, indem man nämlich, wie es meist zu geschehen pflegt, in das andere Extrem verfiel. Der Rationalismus konnte einer Persönlichkeit wie derjenigen Luthers ebensowenig gerecht werden, wie er die religiösen Motive eines Flacius zu begreifen vermochte; dagegen behagte ihm die „Friedfertigkeit" Melanchthons sehr. Dieser Friedfertigkeit Melanchthons schrieb es der Rationalismus zu, daß das Freundschaftsverhältnis zwischen ihm und Luther so innig war: sie sah ja hinweg über die Schroffheiten und Schwächen Luthers! Selbst Planck [1]) urteilt so.

Und doch ist, wie sich im folgenden zeigen wird, nichts falscher als das. Schon daß man immer so thut, als wäre das Verhältnis zwischen beiden stets dasselbe geblieben, entspricht nicht den Thatsachen. Das Urteil der Menschen über einander lautet nicht zu allen Zeiten gleich, und eine Jugendfreundschaft ist eine andere als eine Freundschaft zwischen gereiften Männern. Das Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon muß sich in falschem Bilde darstellen, wenn man nur ihre Urteile übereinander aus der ersten Zeit ihres gemeinsamen Wirkens benutzt [2]), oder wenn man, wie Henke [3]), nur die günstigen Urteile gelten läßt, indem man die ungünstigen entweder ganz beiseite läßt oder sie allein auf das Gebiet ihres verschiedenen wissenschaftlichen Standpunktes verlegt: eine systematische Anordnung des Stoffes hat gewiß ihren

1) Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs . . ., Leipzig 1791—1800, 6 Bde.

2) So die „Testimonia de socio suo periculorum etc. Philippo Melanchthone".

3) Henke, Das Verhältnis Luthers und Melanchthons, 1860.

Reiz, ein geschichtlich treues Bild aber können wir doch nur dann gewinnen, wenn wir die verschiedenen Urteile der beiden Männer über einander in den einzelnen Phasen ihres Lebens ins Auge fassen, ohne dabei den geschichtlichen Hintergrund zu vernachlässigen. Erst ein zuverlässiges Bild von dem gegenseitigen Verhältnis der beiden in den einzelnen Perioden ihres Lebens wird es möglich machen, ein allgemeineres, zusammenfassendes Urteil zu formulieren.

I. Periode.

(1518—1521.)

A. Bis zu Melanchthons Baccalaureat

(19. September 1519).

Am 25. August des Jahres 1518 ritt [1]) ein unscheinbarer junger Mann durch die Thore Wittenbergs, wohl von den meisten unbeachtet: das war der auf den Rat Reuchlins von Tübingen her an die junge Universität berufene neue Professor der griechischen Sprache, Philipp Melanchthon, damals 21 Jahre alt. „Er ist nach Leibesgröße eine kleine unachtbare Person, du meinst, es wäre ein Knab, nicht über 18 Jahr, so er neben dem Martin Luther geht" — so urteilte Johann Keßler über ihn noch im Jahre 1522, und er muß in der That auf einen, der ihn zum erstenmal sah, einen ganz unbedeutenden Eindruck gemacht haben. Das war also der junge Magister, von dem man bereits so viel Rühmliches gehört hatte, dessen Name im Kreise der Gelehrten schon einen guten Klang hatte, auf den alle so große Hoffnungen

1) Größere Reisen bewerkstelligte man damals meistens equitando. Daß auch Melanchthon des Reitens kundig gewesen ist und so gereist ist, ergiebt sich aus der „Vita Philippi Melanchthonis" von Camerarius (ed. Eichler in den Vitae quattuor Reformatorum, 1841), cap. 25 und 26, wo die Reise Melanchthons in seine Heimat im Jahre 1524 erzählt wird: „sumusque vecti equis omnes, eo quisque, quem potuit nancisci" (cap. 25); und bei der Begegnung mit Philipp von Hessen heißt es: „(Melanchthon) honoris causa de equo descensurus iubetur a Principe in equo permanere" (cap. 26).

gesetzt hatten! Luther hat seiner Enttäuschung denn auch wohl unverhohlen Ausdruck gegeben, und Spalatin hat ihn deshalb mehrfach trösten und ihm den neuen Magister, den er ja schon besser kannte, empfehlen müssen (De Wette [1]) I, 134). Noch viel später hat Luther einmal von ihm gesagt: „Ich gläube, Paulus sei ein verachte Person gewest, ein armes dürres Mannlin, das kein Ansehn gehabt, wie Magister Philippus" (EA [2]) 58, 72). Dieser Vergleich mit Paulus wird ihm damals wohl kaum gekommen sein, da er ja den gewaltigen Geist in diesem schwachen Körper noch nicht kannte: „ein verachte Person, ein armes dürres Mannlin" — das ist sein damaliges Urteil gewesen.

Wie schnell hat Melanchthon dies voreilige Urteil zu nichte gemacht! Als er vier Tage nach seiner Ankunft in Wittenberg seine Antrittsvorlesung hielt, warf er alle Vorurteile gegen ihn mit einem Schlage über den Haufen. Der Eindruck seiner Rede war ein gewaltiger. Noch am selben Tage schrieb Luther an Spalatin: „Habuit orationem quarto die postquam venerat plane eruditissimam et tersissimam, tanta gratia omnium et admiratione, ut iam non id tibi cogitandum sit, qua ratione eum nobis commendes: abstraximus cito opinionem et visionem staturae et personae et rem ipsam in eo et gratulamur et miramur, gratiasque illustrissimo Principi, tuo quoque officio agimus" (De Wette I, 134). Nur die Besorgnis hatte Luther, Melanchthons zarte Körperbeschaffenheit möchte der neuen Lebensweise und den seiner wartenden großen Anstrengungen nicht gewachsen sein. „Ego plane" — fährt er daher in obigem Schreiben fort — „Graecum praeceptorem, illo salvo, alium non desidero. Unum timeo, ne forte victum nostrae regionis non satis ferat teneritudo eius." Diese Besorgnis kehrt ihm immer wieder, und stets von neuem bittet er daher, Melanchthon nicht mit Arbeit zu überbürden. So schreibt er schon am

---

1) De Wette, Luthers Briefe. Die Stelle ist Mitte der Seite angeführt.

2) EA = Erlanger Ausgabe der Werke Luthers. Vgl. übrigens: Joh. Schlaginhaufen, Tischreden Luthers, herausgegeben von Preger, Nr. 14: „Ego credo Paulum fuisse personam contemptibilem, ein armes dirs menlein, sicut Philippus."

13. März 1519 an Spalatin: „Ultra vires erit Philippi nostri, mi Spalatine, in tot lectionibus distendi, qui iam plus nimio gravatur“ (De Wette I, 238); er wünscht daher den jungen Magister von der Vorlesung über Aristoteles zu befreien, die ganz unnütz und eines solchen Geistes unwürdig sei: „Indignum est itaque, id ingenii in eo nugarum coeno versari.“ Melanchthon selbst arbeitet ihm zu viel; er fürchtet, er möchte sich damit aufreiben, und darum schreibt er auch an Erasmus, er möchte doch seinen Einfluß geltend machen, damit Melanchthon sich nicht überanstrenge: „Tu officium feceris, si per litteras hominem moneris, ut se nobis et bonis literis servet. Nam hoc capite salvo, nescio quid maius spe nobis pollicemur“ (De Wette I, 248). Und zu dieser Sorge gesellt sich die Furcht, Melanchthon möchte Wittenberg durch andere Universitäten entrissen werden. Melanchthons geringer Gehalt macht diese Furcht sehr begreiflich. Daher Luthers stete Bemühungen, Melanchthon eine Gehaltserhöhung zu erwirken! Schon in jenem Briefe vom 31. August 1518 sagt er: „Deinde, quod audio, nimium parco stipendio eum conductum, adeo ut Lipsensibus iam gloriabundis spes sit fore, ut nobis eum quantocius auferant. . . . Itaque, mi Spalatine, ut libere, id est, cum amicissimo loquar, vos videte, ne personam et aetatem eius contemnatis: homo dignus est omni honore“ (De Wette I, 135); ähnlich wendet er sich an Spalatin am 7. Februar 1519 hinsichtlich einer Gehaltserhöhung für Melanchthon (De Wette I, 222), und am 23. desselben Monats bittet er den Kurfürsten, „daß der Sold abgethaner Lektion zugegeben würde dem Magister Philippo umb seines übertrefflichen Fleißes. Denn wiewohl er nit gesucht und er sich an E. K. F. G. Gunst und Gnaden berühmt höchlich, so soll doch uns ziemen, solichen seinen Fleiß, damit er uns über die Maß gefrommet und die Universität weit und breit preist, dankbarlich E. K. F. G. antragen und fürbringen“ (De Wette VI, 13).

Diese beiden Sorgen quälen Luther noch lange Zeit, ein Beweis, wie lieb er Melanchthon gewonnen hat, wie wert und unentbehrlich er ihm geworden ist. Er bewundert an ihm vor

allem seine große Gelehrsamkeit, sowie die Anziehungskraft, die er auf alle, insonderheit die Theologen, ausübt. Schon zwei Tage nach Melanchthons Antrittsvorlesung schreibt er an Spalatin: „Philippum, graecissimum, eruditissimum, humanissimum habe commendatissimum. Auditorium habet refertum auditoribus; in primis omnes theologos, summos cum mediis et infimis, studiosos facit Graecitatis“ (De Wette I, 140). Dieselbe Bewunderung spricht aus dem Brief an Johann Lange vom 9. September, in dem er von dem „eruditissimus et graecanissimus Ph. M.“ sagt, „puer et adulescentulus, si aetatem consideres, caeterum noster aliquis, si varietatem et omnium fere librorum notitiam spectes“. Besonders wußte es Luther zu schätzen (De Wette I, 141), daß Melanchthon auch des Hebräischen nicht unkundig war: „Hebraicas literas“ — so schreibt er an Spalatin — „Philippus noster tractat, ut maiore fide, ita et maiore fructu, quam Johannes ille ὁ ἀποστάτης, id est, discessor“ (De Wette I, 204).

Nicht minder aber rühmt Luther Melanchthons persönliche Eigenschaften: „umb seines getreuen übertrefflichen Fleißes“ hat er ihn dem Kurfürsten ans Herz gelegt; von seiner Treue, seiner Freundlichkeit, seinem Bestreben allen zu dienen und zu helfen schreibt er an Spalatin: „Nimia est hominis et fides et diligentia, ut vix tempori quicquam cedat“ (De Wette I, 222), und an Erasmus schreibt er: „ardet pro aetatis calore omnia omnibus simul fieri et facere“ (De Wette I, 248). Deswegen nennt er ihn auch einmal später den „famulus communis“ der Universität (EA 55, 328). Der junge Magister scheint ihm bewundernswert in jeder Beziehung; er dankt daher Reuchlin herzlich dafür, daß er ihn veranlaßt habe, nach Wittenberg zu gehen, um dann in den Ruf der Freude und Bewunderung auszubrechen: „Philippus noster Melanchthon, homo admirabilis, imo paene nihil habens, quod non supra hominem sit, familiarissimus tamen et amicissimus mihi“ (De Wette I, 197).

Wirklich war Melanchthon dem vierzehn Jahre älteren Luther alsbald zum amicissimus und familiarissimus geworden. Luther war begeistert für den neugewonnenen Freund. Und wie wohl-

thuend mußte ihn auch der Gedanke berühren, hier einen Mann gefunden zu haben, der ganz auf seine Gedanken einging und zugleich den Ruf eines hochgebildeten Humanisten, eines zweiten Erasmus, genoß! Und um so größer noch mußte die Freude sein, je weniger er sich des von jenem „verachten Mannlin" versehen hatte. So wird ihm denn die Trennung von seinem jungen Freunde recht schwer, als er einige Wochen nach Melanchthons Ankunft nach Augsburg reisen mußte, um sich vor Cajetan zu verantworten. Am 11. Oktober spricht er in einem Brief an seinen „dulcissime Philippe" von seiner Sehnsucht nach ihm: „Et quod unum mihi gravissimum est, vestra dulcissima conversatione carere in aeternum, quam ut revocem bene dicta, et studiis optimis perdendis occasio fiam" (De Wette I, 146), und wenige Tage später bittet er in einem Brief an Karlstadt, Melanchthon und die anderen Freunde möchten für ihn beten, denn es sei auch ihre Sache, die er vertrete (De Wette I, 161).

In der That, Luthers Sache war alsbald auch Melanchthons Sache geworden. Luthers mächtiger Geist hat ihn bald in seinen Zauberbann gezogen. Mit ehrfürchtiger Begeisterung und Liebe schaut er auf zu dem mutigen, energischen Freunde, der auch gegen eine Welt den Kampf aufzunehmen sich nicht scheut. Luthers Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben erhält in ihm einen begeisterten Anhänger, und immer tiefer läßt er sich hineinziehen in den genialen Gedankenkreis Luthers; so wird er in dieser ersten Zeit fast zu einem bloßen Interpreten lutherischer Gedanken. Bereits im Januar 1519 spricht er in einem Brief an Maurus von der Partei, die „Martinum Lutherum ferre non potest, quod recta moneat" (CR [1]) I, 63). Aber weniger die Überlegenheit von Luthers Geist ist es, die ihn so mächtig anzieht — die hat ihn mit Gewalt aus seiner bisherigen Bahn hinausgeworfen und mit sich fortgerissen —, vor allem bewundert er Luthers Charaktereigenschaften, seine Thatkraft, seinen Heldenmut, kurz, das Heroische in seinem Wesen. In einem Briefe an Christoph Scheurlin nennt er ihn den „honoratum optimum ac

1) Vgl. die Anm. S. 459.

doctissimum et omnino verae christianaeque pietatis *κορυφαῖον* Martinum" (CR I, 48); er ist ihm der „Domini miles" (CR I, 82), und schon im Herbst 1518 preist er den „venerabilem Patrem Martinum Lutherum pium theologum" in einem schwungvollen griechischen Gedicht als den Friedensbringer, den

.... σοφίας θεόπνευστ᾽ ἄγγελε
δίκης τ᾽ ἀμήτορος, λόγου τε ἐνθέου,

den treuen Hirten, der die abergläubischen Priester und wortklaubenden Sophisten zu Boden schmettert (CR X, 480). Er hat sich völlig Luthers gewaltiger Persönlichkeit hingegeben: „Ego enim Martini studia et pias literas et Martinum, si omnino in rebus humanis quidquam, vehementissime diligo et animo complector" (CR I, 106). Er kann sich gar nicht denken, daß ein guter Mensch etwas gegen Luther haben könne, denn — so schreibt er an Spalatin — Luther sei ja der Freund und Helfer aller guten Menschen: „Ille, ille vere ex animo *καὶ χριστιανῶς* tuus, hoc est bonorum omnium" (CR I, 108). Diese seine Liebe und Verehrung mußte sich natürlich noch steigern, je größer die Gefahr für Luther ward. Darum schreibt er an Scheurlin: „Martinus noster, Deo gratias, adhuc spirat; tu homini non deesto, ipsi enim certum est, hos Ecclesiae *οἰκοπλῆτας* [1]), desierunt enim *οἰκονόμοι* esse, איבי צדק [2]) forti animo ferre" (CR I, 61). Mit jugendlichem Feuer wirft er sich zum Verteidiger Luthers auf, und durch nichts läßt er sich abhalten, ihn auch zur Leipziger Disputation zu begleiten. Hier hat er, wenn er auch nicht selbst in die Diskussion mit eingriff, seinen Freunden doch oft Argumente gegen den stets schlagfertigen Eck zu dessen größtem Ärger an die Hand gegeben.

Seit dieser Zeit ist seine Stellung als Mitkämpfer Luthers offen und fest begründet; hat er doch hier in Leipzig Luthers Bedeutung, seine hervorragende Begabung und die Lauterkeit seiner Gesinnung aufs Deutlichste zu erkennen Gelegenheit gehabt. Seinen

---

1) *οἰκοπλῆτας* — eigentümliche Wortverbindung, wohl aus *οἶκος* und dem ionischen *πλήτης* (für *πελάτης*) = Nachbar oder Mietsknecht, Gegensatz zu *οἰκονόμοι.*

2) = Feinde der Gerechtigkeit.

Bericht über den Verlauf der Disputation an seinen Freund Ökolampad schließt er mit den Worten: „In Martino, longo iam usu mihi familiariter cognito, vivax ingenium, eruditionem et facundiam admiror, sincerum et Christianum animum non possum non deamare“ (CR I, 96). Und in seiner Defensio gegen Eck weist er dessen Angriffe auf Luther zwar gemäßigt, aber auch um so kräftiger zurück (CR I, 108—118).

Wie sehr Luther ihn in seinen Bannkreis gezogen hat, beweist am besten die Thatsache, daß er, der junge Humanist, der sich noch vor kurzer Zeit mit der Absicht trug, die Werke des Aristoteles herauszugeben, jetzt völlig mit Luther in dessen wegwerfendem Urteil über den „alten Heiden und Streitfragenjäger“ übereinstimmt, seine humanistischen Studien vernachlässigt und der Theologie sein ganzes Interesse zuwendet.

Und gerade das erfüllt Luther mit der allergrößten Freude; überschwängliches Lob spendet er seinem Philippo in dem Brief an Spalatin vom 15. August, in dem er sich über die Verteidigungsschrift Melanchthons gegen Eck ausläßt: „Sed redeo ad Philippum, quem tantum abest, ut ullus Eccius mihi reddere possit invidiosum, ut in omni mea professione nihil ducam antiquius Philippi calculo, cuius unius iudicium et auctoritas mihi stant pro multis millibus sordidorum Ecciorum. Neque me pudet, etsi magistrum artium, philosophiae ac theologiae et omnibus paene Eccii titulis insignem, si huius mihi grammatistae dissenserit ingenium, meo sensu cedere. Quod et saepius feci et quotidie facio, ob divinum donum, quod Deus in hoc vasculum (Eccio quidem contemtibile) larga benedictione infudit“ (De Wette I, 305).

Kaum an einer anderen Stelle prägt sich die Achtung, die Luther seinem Melanchthon zollt, die Liebe, mit der er ihn umfaßt, so deutlich aus wie hier. Aber nicht anders steht es mit Melanchthon. Zwar finden wir bei ihm verhältnismäßig weniger Äußerungen über Luther, aber das hat offenbar seinen Grund darin, daß er seinen Freunden gegenüber zunächst — auch während der nächsten Jahre gilt das noch zum Teil — mit seinem Urteil über Luther zurückhalten mußte, da er ihre Stellung zu ihm noch

nicht recht kannte. Es besteht — das zeigen alle bisher angeführten Stellen — ein Verhältnis der vertrautesten, innigsten Freundschaft zwischen beiden, dem Luthers köstlicher Humor die nötige Würze verlieh. Bezeichnend dafür ist das Schreiben Luthers an Melanchthon vom 18. November 1518 mit der Überschrift: „Philippo Melanchthoni, Schwarzerd, Graeco, Latino, Hebraeo, Germano, nunquam barbaro“, in welchem er dem Freund in scherzhafter Weise Vorwüfe darüber macht, daß er am vorhergehenden Tage bei einem fröhlichen Doktorschmaus gefehlt habe, wodurch der neugebackene Doktor beleidigt sei, denn derselbe müsse annehmen, daß der Grieche Melanchthon ihn für einen Barbaren halte; er (Luther) könne sie beide nur dadurch wieder versöhnen, daß er sie zu einem Schmaus in seinem Hause einlade (De Wette I, 171).

B. Bis zum Kampf mit den Zwickauer Propheten (1521).

Seit der Leipziger Disputation hat sich Melanchthon immer tiefer in die Theologie hineinziehen lassen und auf Luthers Veranlassung sich endlich entschlossen zum Baccalaureus zu promovieren: am 19. September 1519 erhält er die Würde.

Damit gehörte Melanchthon der theologischen Fakultät an, und so ist er jetzt nicht mehr bloß durch die Bande der Freundschaft an Luther geknüpft — jetzt mußte sie auch gleiches Streben verbinden. Mit jugendlicher Kühnheit geht Melanchthon nun den alten Gebräuchen und Unsitten zu Leibe; schon geht er in manchen Punkten weiter als Luther, der darüber hocherfreut ist. Melanchthons Thesen, die er bei der Promotion verteidigte, waren bereits derart, daß sie selbst Luther als „audaculae“ bezeichnete; doch fügt er hinzu: „sed verissimae positiones“, und sodann giebt er in einem Schreiben an Staupitz seiner Freude Ausdruck über die Art, wie Melanchthon sie verteidigt habe: „Ita respondit, ut omnibus esset id, quod est, scilicet miraculum: si Christus dignabitur, multos ille Martinos praestabit, diabolo et scholasticae theologiae potentissimus hostis: novit illorum nugas simul et Christi petram: ideo potens erit“ (De Wette I, 341).

Es kommt also Luther bereits der Gedanke, Melanchthon werde ihn bald weit überflügeln; er sieht in ihm ein göttliches Werkzeug, das die Reformation zum Ziele führen wird: „Philippum non laudo, creatura est Dei, et nihil sed opus Dei mei in eo veneror“ (De Wette I, 305). Daß Melanchthon ihm im Griechischen, wie in den Wissenschaften überhaupt, überlegen sei, erkennt er gern und willig an und ordnet sich ihm darin auch neidlos unter, aber nun drängt sich ihm immer mehr der Gedanke auf, daß er ihn auch in der Theologie übertreffe: „Superat ille Graeculus me quoque in ipsa theologia“, schreibt er am 18. Dezember 1519 an seinen Freund Johannes Lange (De Wette I, 380), und er vermutet, daß er nur ein Vorläufer Melanchthons, des eigentlichen Streiters, sei: „Ego de me in his rebus nihil statuere possum: forte ego praecursor sum Philippi, cui exemplo Heliae viam parem in spiritu et virtute, conturbaturus Israel et Achabitas“ (De Wette I, 478). Ganz ähnlich schreibt er am 26. Mai 1521 von der Wartburg aus an Melanchthon selbst: „Ego etiamsi peream, nihil peribit evangelio: in quo tu nunc me superas, et succedis Helisaeus Heliam duplo spiritu, quem tibi Dominus Jesus impertiat clementer. Amen“ (Enders [1]) I, 163). Überhaupt lebte er sich in dieser Zeit, da er gefangen auf der Wartburg saß, als die Last der Universität und des Evangeliums ganz auf Melanchthons Schultern ruhte, immer mehr in diesen Gedanken ein, zumal als er Melanchthons Loci zu Gesicht bekam. Er trug sich damals mit Todesgedanken und freute sich, nun einen geeigneten Führer seiner Sache in Melanchthon zurücklassen zu können; doch auch wenn er noch länger am Leben bleiben sollte, wollte er in Melanchthon den Führer sehen. In diesem Sinne schrieb er an ihn im November 1521: „Me certe quantumvis rudem tironem, tamen comitem habebis: nec poenitebit sub te tali tolerare magistro militiam et grave Martis opus. Quis non sub eo gestiat stipendia facere, qui ad rem theologicam tale ingenium, tam multiplicem rerum scientiam attulerit, qui res naturae iam annos tot versatus in Herculanis

---

1) Enders, D. Martin Luthers Briefwechsel.

mediocrum λούτροις sic pervestigarit, qui omnes philosophorum sapientias sicut ungues suos norit“ (De Wette II, 93). Und schon vorher hatte er an ihn geschrieben, er solle sich nur gar nicht um ihn sorgen; er werde ja überhaupt nicht in Wittenberg vermißt, denn „tu jam in locum meum succedis, donis Dei gravior et gratior“ (De Wette II, 22). Aus diesem Grunde drängt er immer wieder darauf, daß Melanchthon öffentlich predigen solle; man wisse ja nicht, ob er jemals wieder nach Wittenberg zurückkehren werde, und da will er Melanchthon auch schnell in dieser Hinsicht an seine Stelle gerückt sehen (De Wette II, 51. 53).

So hoch also schätzte Luther den jungen Freund. Kein Wunder daher, wenn in dieser Zeit sein ganzes Streben darauf hinzielt, ihn immer fester an sich zu ketten, und wenn ihm dabei immer die Sorge wiederkehrt, er möchte ihn dennoch verlieren, sei es, daß er seiner allzugroßen Arbeitslast erliegen möchte, sei es, daß andere Universitäten sich ihn gewinnen könnten. Und gerade jetzt war Melanchthon mehrfach an andere Universitäten berufen worden, teils lediglich, weil man ihn auswärts haben wollte — so 1520 in Nürnberg —, teils weil man — das beabsichtigte Reuchlin, als er Melanchthon nach Ingolstadt ziehen wollte — ihn dem Einfluß Luthers entrücken wollte. In großer Besorgnis schrieb daher Luther an Spalatin: „Quamquam spero Philippum ad Bavaros non adspirare, id tamen est, quod semper optavi, ut honestissime magnificatus stipendio, spem illis adimeret, quam concipiunt, quod vilius haberi sciunt, quam apud eos futurus esset. Si occasio se in hoc commendarit, tu vigilabis“ (De Wette I, 459); ähnlich am 22. Juli (De Wette I, 471) und am 8. September: „quae antea in eam rem scripsi, feci, ut homini nulla esset occasio migrandi unquam a nobis“ (De Wette I, 485). Um Melanchthon, für dessen Gesundheit er fürchtet, mehr zu entlasten, bittet Luther mehrfach, ihm doch die Vorlesung über Plinius zu erlassen, an der Melanchthon selbst keine Freude hatte: „De Philippo — am 13. Juni — nec ipse statuo, quod ad Plinium pertinet: Paulum ad Romanos legit longe maiore utilitate, quam Plinii multi valeant: et tribus lectionibus publicis unum caput gravari per diem, tu cogita, quid sit, ne hominem

extinguamus" (De Wette I, 454). Denselben Wunsch äußert Luther schon wieder am 25. Juni (De Wette I, 459), und am 8. September schreibt er resigniert: „Timeo eum hoc vitae genere non diu superstitem" (De Wette I, 485).

Da kommt ihm der Gedanke, Melanchthon zu verheiraten und ihn dadurch einerseits an Wittenberg zu fesseln, andrerseits mehr von seiner Arbeit abzulenken, und kurz entschlossen sucht er diesen Plan zu verwirklichen. An Spalatin schreibt er: „Philippo memini me optasse uxorem suis moribus aptam, nec adhuc poenitet optati: metuo homini casum, qui magna ingenia ferme persequitur, tum quod homo rei familiaris suique corporis incuriosissimus: necdum tamen video hominem ad id genus vitae propensum" (De Wette I, 407); vgl. auch De Wette I, 459. 471. Freilich streubt und sperrt sich Melanchthon lange, weil er fürchtet, er werde dann seine Studien vernachlässigen müssen; aber es hilft ihm nichts, er wird zu Luthers größter Freude (De Wette I, 478) [1]) mit Katharina Krapp verheiratet.

Was jedoch Luther davon erhoffte, ist ihm nur zur Hälfte geglückt: An Wittenberg hatte er den Freund ja nun gefesselt, aber von seinen gelehrten Arbeiten ließ sich Melanchthon deshalb doch nicht losreißen. Bald saß er wieder mit demselben Eifer hinter seinen Büchern wie vordem, so daß Luther ihn nur immer wieder mahnen mußte sich zu mäßigen: „Atque tibi indignum" — schreibt er an ihn von der Wartburg —, „quod tantis te laboribus oneras, nec audis, ut parcas tibi: ideo te sensus tuus ducit singulariter. Toties hoc inclamo, sed toties surdo fabulam narro" (De Wette II, 22 f.), und ein andermal: „Adeo me nihil tui miseret, qui toties monitus, ne onerares te ipsum tot laboribus, et nihil audis, omnia bene monita contemnis. Erit, cum sero stultum tuum hunc zelum frustra damnabis: quo iam ardes solus omnia portare, quasi ferrum aut saxum sis" (Enders III, 225).

---

1) Vgl. „Analecta Lutherana et Melanchthoniana, herausgegeben von Lösche, 1892, Nr. 329: „Ego consulo, ut factis sponsalibus properetur quam citissime ad nuptias. . . . Hoc mihi contigit cum coniugio Philippi et Eyslebii, ita ut non velim alios sponsare; muß flugs zusammen."

Wie rührend ist doch diese Sorge Luthers für den jungen Freund! Melanchthon ist ihm nun wirklich der treue Kampfgenoß geworden, mit dem er Schulter an Schulter kämpfen soll, und der ihn, während er selbst fern vom Kampfplatz weilt, vertreten muß: „Quare tu verbi minister interim insta et munito muros et turres Hierusalem, donec et te invadant .... Ego pro te unice oro, si quid potest (sicut non dubito) oratio mea. Tu ergo mutuum redde, et portamus invicem onus istud. Nos soli adhuc stamus in acie: te quaerent post me“ (De Wette II, 2). Darum aber kann er auch nicht genug bitten, doch ja auf Melanchthons Gesundheit Rücksicht zu nehmen; denn wenn nun auch er kampfunfähig gemacht würde, wie würde es da der Sache gehen, für die sie kämpfen? „Obsecro“ — so schreibt er am 7. Oktober an Spalatin — „ne Philippus maneat, si pestis irruat: Servandum est hoc caput, ut ne pereat verbum, quod Dominus ei mandavit in salutem animarum“ (De Wette II, 59).

Melanchthon war aber auch eine Hauptstütze des Evangeliums geworden. Mit frischer Jugendkraft hatte er sich seit seiner Promotion auf die neue Lehre geworfen, ihr seine ganze Kraft gewidmet und war mit zum Vorkämpfer derselben geworden. Mit der ganzen Schärfe seines Geistes vertrat er Luthers Gedanken, energisch verteidigt er sie in dem Briefe an Johannes Feldkirch im Mai 1520 (CR I, 167—190). Alle seine Schriften aus dieser Zeit sind vom Geiste Luthers durchweht und getragen, mit seinem ganzen Denken geht er in ihm auf. Mit welchem Feuer verteidigt er Luther in seiner Schrift des Didymus Faventinus gegen den Italiener Rhadinus, hinter dem sich, wie man meinte, Emser verbarg (CR I, 286—358)! Selbst echt luthersche Grobheiten hat er sich angeeignet, wenn er z. B., wie Luther zu thun pflegte, Emser stets den Ehrentitel „Bock“ beilegt. Mit wirklichem Enthusiasmus tritt er für Luther ein: „Nam cum pro Luthero dicimus, pro sacris vestris, pro Christi doctrina, qua nihil habet orbis terrarum augustius, dicimus“ (CR I, 290). Besonders hat er den — also schon vorjesuitischen! — Trick der Römischen zu bekämpfen, der darin besteht, jede religiöse Bewegung politisch zu verdächtigen; vielmehr solle der Gegner doch

bedenken, ob wirklich diejenigen auf das Wohl des Vaterlandes bedacht sind, „qui eum accusant, qui patriam Romanensibus fraudibus liberavit, qui seculorum aliquot errorem unus his temporibus ausus est convellere, qui Christianam doctrinam impiis pontificum constitutionibus et nugacibus scholarum sophismatis prope extinctam in lucem revocavit“ (S. 293).

Mit immer größerer Schärfe fällt er über die Gegner her: „Spiritus est enim Dei, quem laudamus, non Lutherus, nec ille modo, qui Danielem sed et qui Heliam excitavit adversus sacerdotes Baal, perinde atque hunc videmus adversus pseudotheologos inflammatum“ (S. 318). Man hat Luther Übermut vorgeworfen; ja, entgegnet Melanchthon, er ist auch stolz: „Nam Evangelio superbit Lutherus, quomodo superbiebat et Paulus, cum Cephan, minime ignobilem Apostolum, palam incesserit“ (S. 323).

Luther hat seine lebhafteste Freude über diese Schrift geäußert; noch mehr aber gefiel ihm die bald darauf erscheinende Schrift Melanchthons gegen das von der Pariser Sorbonne über Luther gefällte Urteil (CR I, 388—416). Das Schriftchen ist von beißender Schärfe; schon die Überschrift ist bezeichnend: „Adversus Furiosum Parisiensium Theologastrorum Decretum ....“ Luther ist durchaus zufrieden mit der Schrift, aber gegen solche „Esel“ ist sie ihm doch noch nicht grob genug: „Denn ob mein lieber Philippus ihn wohl meisterlich hat geantwortet, hat er doch sie zu sänfte angerührt und mit dem leichten Hoffel überlaufen. Ich sehe wohl, ich muß mit den Bauräxten uber den groben Bloch kommen und sie recht waldrechen, sie fuhlens sonst nit“ (EA 27, 408).

Zum erstenmal begegnet uns hier dies eigentümliche Urteil Luthers über Melanchthons Schriftstellerart, und da die ganze Art zu schreiben oder zu reden für den einzelnen Menschen stets spezifisch eigentümlich ist, Melanchthons Eigenart aber bereits durchaus fest ausgeprägt war, so hat sich auch die Art seiner Schriftstellerei und damit Luthers Urteil über dieselbe kaum noch geändert. Es mag daher hier gleich im wesentlichen zusammengefaßt seine Stelle finden.

Melanchthon war der feine Humanist, der jedes Wort sorgfältig abwägt und darum wohl sehr scharf, eigentlich aber nie recht grob werden kann, ganz anders als Luther, dessen Munde die Worte mit urwüchsiger Gewalt entquellen, dessen Rede wie ein donnernder Gebirgsstrom dahinbraust, unbekümmert um die Felsblöcke, die sich ihm etwa entgegenstellen. Dieses zwischen ihnen beiden bestehenden Unterschiedes ist sich Luther, wie obiges Citat zeigt, wohl bewußt gewesen, er hat oft darüber gesprochen und gemeint, es „thäte ihm herzlich weh, daß seine Schriften so rauschten wie Platzregen und er wünschte, daß er auch so fein sachte und lieblich regnen könnte wie Magister Philipp“ [1]); so meint er später einmal (jedenfalls nach 1539) in den Tischreden: „In tractatione scripturarum ego vehementior sum, quam Philippus. Etsi in libro de ecclesia acrior fuit, sententia eius libri vehementior, sed verba eius libri non videntur similia rebus; sed tamen intelligo vim latini sermonis. Ich wollt rechen, Philippus hoblen. Et malo nodo malus quaerendus est cuneus (Analecta, Nr. 26), und noch deutlicher spricht er das aus in seiner Vorrede zu der deutschen Übersetzung von Melanchthons Kommentar zum Kolosserbrief (1529) in dem bekannten Wort: „Ich bin dazu geboren, daß ich mit den Rotten und Teufeln muß kriegen und zu Felde liegen, darum meine Bücher viel stürmisch und kriegerisch sind. Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen, und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muß. Aber Magister Philipps fähret säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet, säet und begeußt mit Lust, nach dem Gott ihm hat gegeben seine Gaben reichlich“ (EA 38, opp. var. arg. VII, 493, Anm.).

Nachdem aber 1521 Melanchthons Loci communes erschienen sind, ergeht er sich in den überschwänglichsten Lobsprüchen darüber, namentlich über seine strenge Sachlichkeit, sein scharfes Denken und seine Prägnanz im Ausdruck. So sagt er einmal (wohl zu Anfang der vierziger Jahre) in den Tischreden: „Philippus ist enger

---

1) Mathesius, Luthers Leben, von Lösche, S. 176. 305.

gespannet denn ich, ille pugnat et docet, ich bin mehr ein Rhetorikus und Wäscher (EA 59, 279); ein andermal: „Philippus superat omnes Graecos et Latinos in tradenda Dialectica“ (Cordatus [1]), Nr. 397), und wiederum: „Sin autem Diabolo disputavero, vincar. Habet enim meliorem Dialecticam quam est Philippi, et facundiorem rhetoricam Cicerone“ (Cordatus, Nr. 1395). Die 1540 erschienene Dialectica Melanchthons endlich rühmt er einmal bei Tische mit den Worten: „Plures hodie scribunt dialecticas, sed unus Philippus scripsit dialecticam, ex quo fonte reliqui omnes hauriunt suas. Et nemo tamen assequitur Philippum nedum ut ipsum exuperet“ (Analecta, Nr. 108). Vor Melanchthon — so meint er — muß alle seine eigene Gelehrsamkeit verschwinden, und wenn er (Luther) Vorlesungen halte, so „schlahe ich das Kreuz für mich und denke, es sey kein weyßer im Lektori und laß mich dünken, es sei kein Kluger auf der Katheder, denn ich“ (Cordatus, Nr. 1245). Besonders rühmt er Melanchthons klare, kurze und scharfe Ausdrucksweise; und darin war derselbe ja allerdings in der That groß; ging doch sein ganzes Streben vor allem darauf, die evangelische Lehre als „clara et perspicua“ darzustellen. Darum sagt Luther einmal: „Brevitatem et perspicuitatem kann ich nicht szo zusammenbringen, quemadmodum Philippus“ (Cordatus, Nr. 1503). Und in jener eben erwähnten Vorrede zu Melanchthons Kommentar zum Kolosserbrief spricht er davon als von „Philippi Melanchthons Anweisung und Unterricht, darin gar fein, kurz und doch deutlich und reichlich gefasset ist, was ein christliche Lehre und Leben sei, daß wohl dies Büchlein ein groß Buch, und wiederum dies Buch ein klein Büchlein heißen mag, und ein jeder bei sich im Busem als seinen christlichen Schatz täglich zu üben tragen kann. Ich hab zwar selbst solche Magistri Philipps Bücher lieber, denn die meinen, sehe auch lieber dieselben beyde im Lateinischen und Deutschen auf dem Platz, denn die meinen“ (EA 38, opp. var. arg. VII, 493, Anm.). Doch fällte Luther in dieser Beziehung vielleicht

1) Dr. Conrad Cordatus' Tagebuch über D. Martin Luther, herausgegeben von Wrampelmeyer, Halle 1885.

das glänzendste Urteil über seinen Melanchthon, als er im Jahre 1536 am 1. August auf seinen Tisch schrieb: „Res et verba Philippus, verba sine re Erasmus, res sine verbis Lutherus, nec rem nec verba Carolostadius“; das ist: „was Philippus schreibet, das hat Hände und Füße, die Materie ist gut, so sind die Worte auch gut; Erasmus macht viele Worte, ist aber nichts dahinter; Lutherus hat wohl gute Materie, aber die Worte sind nicht gut; Karlstadt hat weder gute Materie noch gut Wort“ (EA 62, 346).

Das eben sind die Eigenschaften, die Melanchthon in so hervorragendem Maße zum Präzeptor Germaniae befähigten, und auch Luther ist er darum ein Präzeptor aller Präzeptoren: Wenn einmal eins von seinen Kindern Lust haben sollte zum Studieren, so will er es zu keinem anderen als zu Melanchthon in die Schule schicken (1537, Cordatus, Nr. 1236), und ein andermal sagt er in seinen Tischreden: „Qui Philippum non agnoscit praeceptorem, der muß ein rechter Esel und Bachant sein, den der Dünckel gebissen hat. Quicquid scimus in artibus et in vera Philosophia, illud debemus Philippo. Er ist wohl ein schlechter Magister, ist aber auch wohl ein Doktor über alle Doktores. Es ist auf Erden keiner, den die Sonne bescheinet, der solche dona hette als Philippus. Darumb lasset uns den Mann hochachten; wer ihn veracht, der muß ein verachter Mensch vor Gott sein“ (Bindseil [1]) III, 203), und wiederum: „Philippus lests im saur werden, und im kan die welt seine arbeit nit bezalenn, undt ist kluger den alle doctores“ (Analecta, Nr. 437).

Hervorgerufen aber sind die Urteile, wie gesagt, vor allem durch Melanchthons Loci communes, in denen derselbe ja so unter dem Bann lutherscher Gedanken steht, daß er selbst die Willensfreiheit leugnet. Es ist die erste Schrift, in der die evangelische Glaubenslehre so klar und methodisch dargestellt worden ist, und darum kann sich Luther auch gar nicht genug thun in ihrem Lobe:

---

1) D. M. Lutheri colloquia, ed. Bindseil, 3. Bd., 1863–66. Vgl. übrigens die Citation dieser Worte in der oratio funebris in obitum Ph. Melanchthonis von Jac. Heerbrand, CR X, 301.

„Methodus tua“ — schreibt er am 9. September 1521 — „gratissima est. Nihil est, quod mea penuria tuas opes hic moneat; prospere procede et regna“ (De Wette II, 45).

Wer ein tüchtiger Theologe werden wolle — so hebt er noch viel später (wohl um 1540) einmal in seinen Tischreden hervor —, der brauche nur die Bibel und Melanchthons Loci zu lesen: „Wenn er die zwei Stücke hat, so ist er ein Theologus, dem weder der Teufel noch kein Ketzer etwas abbrechen kann .... Ihr findet kein Buch unter allen seinen Büchern, da die summa religionis oder die ganze Theologie fein bei einander ist als in den locis communibus. Leset alle Patres und Sententiarios, so ist es doch alles nichts dagegen. Non est melior liber post scripturam sanctam quam ipsius loci communes“ (EA 59, 279), und ganz ähnlich: „Es ist kein besser Buch post scripta Apostolorum geschrieben worden als die loci communes Theologici Philippi Melanchthonis, und das soll man in Ecclesia behalten. In hoc libro Philippus docet, pugnat et triumphat. Wenn man gleich alle Patres zu hauffen schmelzte, so würden nicht Loci communes draus, wie sie sind“ (Bindseil II, 438). An die Waldenser schreibt er 1523: „Was unser Glaube sei, müget ihr aus dem Büchlein Philippi Melanchthonis erkennen, darinnen alle Grund- und Hauptstück in eine Summa gefasset sind, mit Grund der Schrift beweiset“ (EA 28, 390).

Selbst dem Erasmus hält er in seiner Schrift „De servo arbitrio“ Melanchthons Loci entgegen: „Supervacaneum videtur respondere istis argumentis tuis, antea a me quoque toties confutatis, concultatis, vero et prorsus protritis per Philippi Melanchthonis de locis theologicis invictum libellum, meo iudicio non solum immortalitate, sed Canone quoque Ecclesiastico dignum“ (EA 38, opp. var. arg. VII, 117).

Seinen Tischgenossen aber gab er den Rat: „Leset ihr Locos communes Philippi (an Stelle Augustins!) neben der Biblia. Das ist das schönste Buch, darinn die reine Theologie richtig und ordentlich zusammengebracht ist; unser M. Philippus kann die Schrift erkleren und den Sachen nachdenken und fein kurtz fassen, ...

darumb, ihr jungen Gesellen, leset Locos und ad Romanos mit Fleiß" (Mathesius, Luthers Leben, S. 300 f.).

Alle diese Äußerungen Luthers aber sind — das ist ja augenscheinlich — von der herzlichsten Liebe diktiert. Doch auch Melanchthon fühlte sich ebenso zu Luther hingezogen, wie dieser zu jenem. Mit Bewunderung schaut er zu dem kühnen, glaubensstarken Manne auf, ja: „Emori malim, quam ab hoc viro avelli" (CR I, 160), schreibt er an Johann Heß. Gerade Luthers tiefinnige Frömmigkeit, sein felsenfestes Gottvertrauen, sein starker Glaubensmut, und das an einer so knorrigen Persönlichkeit, wie es diejenige Luthers war, mußte den jungen Magister packen mit aller Gewalt. Und dazu kam nun, daß die Gefahr für Luther immer größer ward; man wußte wohl, in welcher Absicht Eck nach Rom gereist sei, und manche Anschläge gegen Luthers Leben wurden entdeckt. Darum beginnen denn auch fast alle Briefe Melanchthons aus dieser Zeit mit einem erleichterten: „Gott sei Dank! Martinus lebt noch!" So schreibt er einmal: „Martinus noster spirat, atque utinam diu. Omnia moliuntur Romulidum Sycophantae, quod spero, parum profecturi, ut optimum ac doctissimum virum enecent" (CR I, 190); oder an Johann Heß: „Adhuc, Deo gratia, spirat Martinus", für den zu beten seine Pflicht sei, für diesen „unicus λόγου διδασκαλίας vindex" (CR I, 208). Mit dieser seiner steten Sorge für Luther steigert sich auch seine Liebe zu ihm: „Nam nisi mihi non credis, tali amico, multo maior, multo admirabilior Martinus est, quam quem verbis possim adumbrare. Scis, quam admiretur Socratem suum Alcibiades; ego hunc multo aliter, nempe Christiane, quem quoties contemplor, se ipso subinde maiorem iudico" (CR I, 264). Und als dann bekannt wird, daß Eck mit der Bannbulle von Rom zurückgekehrt sei, gerät er in die allergrößeste Sorge; sofort schreibt er an Spalatin, um ihm vorzustellen, wie dringend notwendig es sei, Luther zu schützen, ihn, der nicht nur der größte Mann seiner Zeit sei, sondern auch größer als alle Augustini, Hieronymi und Gregorii: „Ego vel hac anima salutem Martini antiquiorem habeo, ut nihil accidere tristius possit, quam si sit Martino carendum" (CR I, 269). Und

voll wie freudigen Dankes ist er dann über die mannhafte Antwort des Kurfürsten an den päpstlichen Legaten (CR I, 271)! Luther zeigte sich aber auch gerade in dieser schweren Zeit in seiner ganzen überwältigenden Größe, so daß Melanchthon bewundernd an Johann Heß schreibt: „Nihil timet Martinus, qui libenter etiam morte sua Evangelii gloriam et profectum emerit“ (CR I, 285). Er ist ihm der Herakles, an dem alle Angriffe seiner Gegner machtlos abprallen müssen, der Mann „voll heiligen Geistes“: „O hominis (er meint Emser!) inauditam amentiam, qui cum hoc Hercule nostro, cum viro pleno divini spiritus ausit congredi“ (CR I, 282). Mehr als je ist er der „Elias“, der die Baalspriester vernichtet (CR I, 318. 448. 451. 453, 55. 492. 563, 65 u. a.). Gern hätte er den geliebten Freund nach Worms begleitet — nun folgt er ihm mit seiner Sorge (CR I, 366). Da kommt die niederschmetternde Nachricht: Luther ist gefangen. Die ganze Größe seines Schmerzes läßt sich noch ermessen an dem Jubelruf, mit dem er seinem Freunde W. Linck verkündet: „Pater noster charissimus vivit!“ (CR I, 389.)

Und nun soll er den Freund so lange entbehren! Voller Sehnsucht schreibt er an Spalatin: „Res Academiae, ut arbitror, te ex aliis intelligere, bene habent, nisi quod patre nostro D. Martino carendum est. O illum mihi diem vere felicem, quo rursum in illius complexum licebit occurrere“ (CR I, 396), und am 6. Juli giebt er in einem Briefe an Spalatin seiner Bewunderung für den teueren Mann Ausdruck, durch den eine „lucerna Israel“ entflammt ist, „quae si extincta fuerit, quae tandem nobis supererit alia spes? Scio enim, quam cupiat ipse dissolvi et esse cum *Χριστῷ*. O utinam hac vili anima mea ipsius vitam emere queam, quo nihil nunc habet orbis terrarum *θειότερον*. Adnitere, mi Spalatine, ut servetur“ (CR I, 417). Immer größer wird seine Sehnsucht: „Non possumus carere diutius patre nostro *Μαρτινῷ*. Doch es wird noch schlimmer, sie sollen auch nicht einmal mehr brieflich mit einander verkehren dürfen: „O nos infelices, si nec per litteras colloqui possumus“ (CR I, 451); me desiderium eius excruciatur misere (CR I, 453).

So bestand denn zwischen den beiden in dieser ersten Zeit ein Verhältnis der herzlichsten Liebe, und fast könnte es nach allen bisher angeführten Äußerungen der beiden Männer über einander scheinen, als ob die überschwänglichere Liebe und Begeisterung für die neue Freundschaft auf Luthers Seite zu finden sei. Zu verwundern wäre das ja nicht; denn der bisher doch eigentlich immer noch alleinstehende Luther fand jetzt einen begeisterten Anhänger, eine frische, jugendliche Kraft aus dem erasmischen Kreise, und er, der selbst in seinem Innern noch so manchen Zweifel hegte, mußte daraus mit der größten Freude entnehmen, daß auch in jenen gebildeten Kreisen seine Gedanken Anklang fanden und nun noch in weit höherem Maße finden würden.

Fassen wir indes seine Urteile über Melanchthon etwas näher ins Auge, so ergiebt sich doch, daß er freilich Melanchthon gewiß, wie es bei jeder neuen Freundschaft der Fall und in seiner damaligen Lage auch durchaus begreiflich ist, vielfach überschätzt hat, namentlich wenn er sich selbst nur als Vorläufer Melanchthons, des eigentlichen Reformators, bezeichnet, aber andrerseits läßt sich doch nicht leugnen, daß sein Urteil im übrigen ein durchaus nüchternes, mehr objektives, eben das abgeklärte Urteil eines gereiften Mannes ist, das nach Abzug mancher aus seiner ganzen Eigenart leicht erklärlichen Überschwänglichkeiten für die ganze Folgezeit im wesentlichen doch stets dasselbe geblieben ist. Der Zeitgenosse der beiden Reformatoren, Johann Friedrichs Leibarzt Ratzeberger, der Arzt und Freund auch Luthers, trifft also wohl das Rechte, wenn er berichtet: „er (Luther) hatte Philippum aus grund seines Hertzens lieb, und so oft er immer Ursache haben mochte, commendirt er Philippum omnibus studiosis, das sie Ihn tanquam summum praeceptorem In hochster veneration und ehren halten solten, welches er dan auch omnibus suis commensalibus In gleichem mit hochstem vleiß und allem ernste befahl“ [1]).

Anders stand es mit Melanchthon. Seine aus dem oben

---

1) Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit, herausgegeben von Neudecker, 1850, S. 96, auch 124.

(S. 467) angegebenen Grunde verhältnismäßig wenigen Äußerungen über Luther athmen eine Glut der Begeisterung, wie deren nur ein Jüngling fähig ist. Wie ein berauschender Zaubertrank hat Luthers geniales Wesen auf ihn gewirkt; der Verkehr mit dem großen Mann hat ihn über sich selbst hinausgehoben; mit seinem Denken, Fühlen und Wollen, mit seiner ganzen Persönlichkeit geht er in derjenigen Luthers auf. Daß es nicht so bleiben konnte, ist an sich selbstverständlich: Melanchthon mußte sich selbst wiederfinden, er mußte sich — dazu war er doch ein zu eigenartiger und von Luther zu verschiedener Charakter — wieder auf eigene Füße stellen. Nur darum kann es sich also handeln, was den ersten Anstoß zu diesem Selbständigwerden Melanchthons gegeben hat. Volle drei Jahre ist er ja von Luther wie gebannt gewesen, drei Jahre lang hat kein anderer Gedanke in seiner Seele Platz zu greifen vermocht, als diejenigen Luthers; volle drei Jahre sind seine humanistischen Studien ganz in den Hintergrund gedrängt, hat er seine Klassiker vernachlässigt, seinen Aristoteles verspottet — alles unter Luthers Zauberbann. Nun beginnt er allmählich wieder in seine alte Bahn zurückzulenken, und zwar beginnt dieser Prozeß mit Luthers Wartburgaufenthalt. Allerdings ist in dieser Zeit noch kaum eine Spur davon bemerkbar. Noch ist er glühender Anhänger Luthers, noch ist kein Meinungsunterschied vorhanden, wie die Loci beweisen, und doch: ein wichtiges neues Moment ist eingetreten, das ist eben die Trennung der beiden Freunde. Lange ist Melanchthon Luthers Einfluß entzogen, er ist völlig auf sich allein angewiesen, findet in Luther keine Stütze mehr, noch dazu unter sehr schwierigen Zeitverhältnissen — sollte da nicht ein Fünkchen von dieser Selbständigkeit, vielleicht ihm selbst noch unbewußt, in ihm zurückgeblieben sein? Notgedrungen hat er ganz selbstständig schwierige Verhältnisse bewältigen müssen, und er hat zuerst besonnen und entschlossen genug gehandelt. Ging er doch in der Frage über Mönchsgelübde und Priesterehe bereits weiter als Luther! Dann aber — und das ist das Bedeutsamere! — geriet er in eine Lage, der er sich nicht gewachsen fühlte, die zu bewältigen Luthers ganze Kraft und Energie nötig war; und damit beginnt die

eigentliche Übergangsperiode in dem Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon, die Periode der allmählichen Abkühlung.

II. Periode.
(1522—1527.)
A. Bis zum Erasmischen Streit
(1522—1524).

Zu der von Karlstadt geleiteten reformatorischen Bewegung in Wittenberg, die immer größere Dimensionen angenommen hatte, kam Ende 1521 eine andere Bewegung hinzu, die der Zwickauer Schwärmer, von denen drei am 27. Dezember in Wittenberg eintrafen und sofort von Melanchthon angehört wurden. Dieser geriet über das von ihnen Gehörte in große Bewegung, denn er fühlte sich der Sicherheit ihres Auftretens gegenüber unsicher und ward besonders betroffen durch ihre Einwendungen gegen die Kindertaufe. Er sah wohl, daß diese „Schwarmgeister" nicht im Rechte sein könnten, aber er wußte nicht, wie ihnen zu begegnen sei. Da konnte allein Luthers gewaltige Persönlichkeit helfen. Noch am selben Tage daher schrieb Melanchthon einen beweglichen Brief an den Kurfürsten, in dem er dringend bat, Luther zurückzurufen: Die Schwärmer schienen ihm manche nicht zu verachtende Gründe vorzubringen, „sed de quibus iudicare praeter Martinum nemo facile possit. Proinde cum vertatur hic evangelii periculum, ecclesiae gloria et pax, modis omnibus efficiendum est, ut his hominibus Martini copia fiat" (CR I, 514). An demselben Tage auch schreibt er an Spalatin, ihm vorstellend, wie notwendig es sei, daß er Luthers Rückkehr bewirke; denn nur der sei imstande, wieder Ordnung zu schaffen und den Aufstand zu dämpfen: „et magna moventur, quae nisi Martinus intercesserit, nescio quod sint evasura" (CR I, 593).

Luther aber war recht unzufrieden mit der Unentschlossenheit und Zaghaftigkeit Melanchthons und suchte ihn zu beruhigen: „venio ad prophetas" — schreibt er ihm — „ac primum non probo tuam timiditatem, cum et maiori tam spiritu quam

eruditione polleas quam ego" (De Wette II, 125). Luther erhebt ja hier Melanchthons Geist und Gelehrsamkeit wieder lobend über den seinen, aber gerade der Umstand veranlaßt ihn auch zum Tadel gegen Melanchthon, daß nämlich gerade er, der so großen Geistes, der so gelehrt sei, sich durch solche Leute verblüffen lasse.

Luther muß nun doch erkennen, daß zum Führer einer so gewaltigen Bewegung, wie die Reformation es war, ein Gewaltigerer, Kraftvollerer gehöre als eine stille Gelehrtennatur, daß er selbst zum Vorkämpfer bestimmt sei und nicht Melanchthon, um so mehr als dieser sich immer weniger zu raten und zu helfen wußte, vielmehr immer wieder auf Luthers Rückkehr drang, bis dieser endlich erschien, in wenigen Tagen die Schwarmpropheten niederpredigte und so der Bewegung Herr ward.

Wie klein, wie unbedeutend mußte sich jetzt Melanchthon neben Luthers gewaltiger Persönlichkeit vorkommen! Luther ist ihm jetzt mehr denn je der Elias (CR I, 563, 65 u. a.); er bewundert Luthers mächtige Energie, vor allem sein Unternehmen, die Bibel zu übersetzen (CR I, 571); aber gerade so ist wohl am leichtesten zu erklären, wie ihm allmählich aus dem amicissimus Martinus der Reverendus Pater wird, und ebenso erklärlich ist es dann auch, daß er sich immer mehr von der Theologie zurückzuziehen sucht, weil er sich ihr nicht gewachsen glaubt. Darum wendet er sich jetzt wieder mehr seinen humanistischen Studien zu, die ja die letzte Zeit ganz hatten zurücktreten müssen. Auch in seinen Briefen werden dieselben nun wieder mehr berücksichtigt.

Dazu mußte gerade ihn, den Humanisten, die Zwickauer Bewegung stutzig machen: hatte dieselbe doch aller Gelehrsamkeit den Tod geschworen; und wenn das der Erfolg der christlichen Freiheit war, dann hieß es doch vorsichtig sein!

War er während des Jahres 1521 selbst der Träger der lutherischen Theologie zu Wittenberg gewesen und hatte er dort mit dem größten Eifer gewirkt, so wendet er sich jetzt wieder mehr seinen philologischen Vorlesungen zu, während er die theologischen Vorlesungen, die er seiner Ansicht nach nur in Vertretung Luthers gehalten hat, wieder aufgeben will, und Luther

hat wirklich seine liebe Not damit, ihn bei der Theologie zu halten, geschweige daß er, wie er es wünschte, ihn immer tiefer in dieselbe hätte hineinziehen können. So wünscht Luther, daß man Melanchthon von der „grammatischen Lektion“ befreie, damit er dafür Zeit zu theologischen Vorlesungen erhalte: „indignissimum est“ — schreibt er an Spalatin — „ipsum (sicut antea scripsi) centum pro grammatica aureos mereri, cum interim duas theologicas inaestimabilis pretii legat“ (De Wette II, 217). Doch Melanchthon sträubt und sperrt sich ganz energisch: sein Selbstbewußtsein ist gar zu sehr erschüttert worden, er hält sich für zu gering dazu, und Luther müht sich immer wieder, dem Freund seinen eigenen Wert vor Augen zu führen. So drängt er ihn, seinen Kommentar zu den Briefen Pauli an die Römer und Korinther herauszugeben. Melanchthon weigert sich. Da giebt Luther das Buch ohne Melanchthons Wissen heraus mit einer Vorrede (vom 29. Juni 1522), die vielleicht das ehrenvollste Zeugnis ist, das er Melanchthon je ausgestellt hat. Zuerst sucht er darin Melanchthons Selbstvertrauen zu heben: „Ego sum, qui has annotationes edo et te ipsum ad te mitto. Si tibi ipsi non places, recte facis: satis est, dum nobis places.“ Die Schuld, die er durch diesen „Diebstahl“ scheinbar auf sich geladen habe, falle allein auf Melanchthon zurück, denn warum habe er diese Schrift trotz seines vielen Drängens nicht herausgegeben? diese Schrift von so hervorragendem Werte: „dico Hieronymi et Origenis commentaria esse meras nugas et ineptias, si tuis annotationibus comparentur“; wenn sich Melanchthon für zu gering halte: „esto, sis humilis, sines tamen me in te superbire“. Er droht ihm, er werde auch seinen Kommentar zum Matthäus- und Johannesevangelium herausgeben, wenn er es nicht zuvor thue, und wenn Melanchthon behaupte, man brauche nur die heilige Schrift und keine Kommentare dazu, so treffe das wohl auf jene alten Kommentare des Hieronymus, Origenes und Thomas zu, die nicht die Gedanken des Paulus, sondern etwas ganz anderes brächten, nicht aber auf die Kommentare Melanchthons: „Quin volumus Paulo suam quoque gloriam salvam, ne quando iactet aliquis: Philippum esse Paulo superiorem vel aequalem.

Sufficit, te proximum Paulo esse“ (De Wette II, 239). In seiner scherzhaften Weise sucht er den Freund wieder aufzurichten; das verrät besonders ein Brief an Gerbelius zu Anfang des Jahres 1523, worin er erzählt, wie schlimm es ihm mit der Herausgabe jenes Kommentars, diesem latrocinium, ergangen sei. Es seien nämlich Druckfehler in Menge hineingeraten, und darob habe ihn Melanchthon weidlich ausgelacht, in der Hoffnung, nach dieser traurigen Erfahrung werde er aufhören zu „stehlen“; aber er treibe es jetzt ärger denn zuvor: jetzt habe er Melanchthon seinen Kommentar zum Johannesevangelium entrissen, diesmal sogar „per vim“ (De Wette II, 303).

Das alles zeugt ja von dem Verhältnis herzlicher Freundschaft, das auch jetzt zwischen beiden besteht, es wird aber auch deutlich, wie besonders Luther diese Freundschaft zu erhalten sich bemüht, und wie wenig Melanchthon dem entgegenkommt. Da ist es denn kein Wunder, daß Luther bisweilen auch recht ungehalten über dieses Benehmen Melanchthons wird. So schreibt er am 23. März 1524 an den Kurfürsten: „Nu hab ich an M. Philippus gehalten, weil er von Gottes sondern Gnaden reichlich begabt ist, die Schrift zu lesen, auch besser denn ich selbs, und ob ichs schon gern thät, die Bibel zu verdeutschen mußte nachlassen, daß er anstatt seiner gräken Lektion der heiligen Schrift Lektion sich unterwinde, weil die ganze Schule und wir alle das hochlich begehren: so sperrt er sich mit dem einigen Wehre-Wort, er sei von E. K. F. G. bestellet und besoldet auf die gräkische Lektion, die mußte er warten und muge sie nicht lassen.“ So lange hat sich Melanchthon also gegen alle Bemühungen Luthers in dieser Hinsicht gesträubt; da bricht denn dessen Unwille auch einmal durch: „und nicht fein ist, daß er immer mit der kindischen Lektion umbgehe und eine bessere nachlasse, da er viel Frucht schaffen kann, und die mit keinem Geld noch Solde mag verlohnet werden. Wollt Gott, wir hätten der mehr, die so lesen kunnten“. Darum schließt er mit der Bitte, der Kurfürst möge doch von Melanchthon ganz energisch das Lesen der Schrift verlangen: „und wo E. K. F. G. solchs geliebt zu verschaffen, bitt ich, wollt dasselb dem genannten Philipps mit Ernst einbinden,

der Schrift mit Fleiß zu warten, und sollt man ihm auch noch mehr Soldes geben, so soll und muß er hieran" (De Wette II, 490).

Das ist nun freilich geschehen, aber Melanchthon setzte sich doch noch erst lange zur Wehre, und als ihm der Kurfürst 1526 noch 100 Gulden zulegte mit dem Bedeuten, nun auch täglich ein theologisches Kolleg zu lesen, sträubte er sich wieder so lange, daß Luther schließlich an den Kurfürsten schrieb: „Es hat E. K. F. G. in der Ordnung der Universität befehlen lassen, M. Philippsen 200 fl. jährlich zu geben. Nu beschweret sich der Mensch, solchs zu nehmen, aus der Ursache, denn weil er nicht vermag so steif und täglich in der Schrift zu lesen, mag ers nicht mit gutem Gewissen nehmen und meint, E. K. F. G. fodere solch gestrenges Lesen von ihm, so hilft mein Sagen und Deuten garnichts bei ihm: ist derhalben mein untertäniglich Bitt, E. K. F. G. wollte ihr Gemüthe selbs gegen ihn läutern und deuten, als daß sie zufrieden sei, daß er die Theologie helfe handhaben mit der Disputation und Lesen, wie vorher geschehen, doch soviel er vermag, es sei gleich die Woche nur einmal" (De Wette III, 91). Da sieht man doch deutlich: die alte traute Freundschaft ist das nicht mehr, wo einer im anderen völlig aufging. Melanchthon wird immer selbständiger, so daß selbst Luther darüber trotz seiner großen Freundschaft für ihn manchmal unwillig wird. Indeß ist und bleibt er doch stets aufs eifrigste für ihn besorgt, so wenn er auch am Schluß dieses Briefes schreibt: „Denn wenn gleich E. K. F. G. solchen Sold ihm ein Jahr oder zwei schenkete, wäre ers doch wohl wert, dann er zuvor zwei Jahr ohne Sold in der Schrift gelesen hat mit großer Aerbeit und Frucht."

Ganz anders Melanchthon. Lange nicht so groß angelegt wie Luther, zum Mißtrauen geneigt, mag er wohl jetzt schon ein wenig jenem Argwohn Raum gegeben haben, von dem Ratzeberger [1]) bei späterer Gelegenheit berichtet: „Philippus behielte darneben allzeit diesen Wahn und gedancken, Lutherus suchete nur allein seinen eigenen ruhmb und wolte niemand neben sich gelten lassen" (S. 95). Bereits am 3. Januar 1524 spielt Melanchthon in

1) S. oben S. 480 Anm.

einem Schreiben an Camerarius in nicht sehr freundschaftlicher Weise auf Luthers Leidenschaftlichkeit an: „περὶ θεολογικῶν erant certe, quae scriberam, sed quoties illius controversiae in mentem venit, mirabiliter excrucior et paene exanimor . . . video, video, Joachime, in publica causa privatis affectibus nimium indulgeri“ (CR I, 648). Und wenn er am 31. Oktober an Camerarius schreibt: „Ego hic vivo non aliter atque in solitudine. Sodalitia πλὴν ἀγοραίων fere nulla, quibus ego nullo modo delector. Itaque domi velut claudus sutor desideo“ (CR I, 683), so beweist das, auch wenn er Luther nicht unter diese ἀγοραῖοι rechnet — obwohl die Wahl des griechischen Ausdrucks immerhin bedenklich erscheint —, daß er Luther nicht eigentlich unter seine Freunde rechnen kann: hätte er sonst so sprechen können?

Freilich, daß Luther ihn herzlich lieb hat, weiß er: „Interea nemo sodalium aut amicorum est, in cuius sermonibus magnopere acquiescere possim. Lutherus ille quidem nostri amans . . . (CR I, 729), aber sein bester Freund ist und bleibt doch sein geliebter Camerarius.

B. Melanchthon wird selbständig (1524—1527, resp. 1528).

Nach alledem, was soeben ausgeführt wurde, läßt sich nicht leugnen, daß eine gewisse Spannung zwischen den beiden Reformatoren um diese Zeit bestanden hat. Dieselbe wird akut mit dem Ausbruch des Erasmischen Streites. Schon der lebhafte Wunsch Melanchthons, Luther und Erasmus zur Disputation über den freien Willen zusammenzubringen (CR I, 674), läßt zur Genüge erkennen, daß er mit Luthers Lehre von der Prädestination nicht mehr so ganz übereinstimmt, wie vordem. Und als nun der Streit begonnen hat, ist er auf das Ängstlichste bemüht, es mit dem alten humanistischen Freunde nicht zu verderben; zwar verteidigt er Luther noch gegen den Vorwurf des Erasmus, er werde es in seiner Leidenschaftlichkeit zu keiner sachlichen Kontroverse kommen lassen: „Verum non est tam iritabilis Lutherus, ut devorare nihil possit“ (CR I, 674 f.), aber wie matt klingt dies doch gegen seine früheren Verteidigungen

Luthers; man hört es ja ganz deutlich aus seinen Worten heraus: So ganz Unrecht freilich hast du nicht! Und wenn er dann berichtet, er habe Luther bei allen Heiligen beschworen, doch gemäßigt auf die Hyperaspistes des Erasmus zu antworten (CR I, 793), so zeigt sich, daß er Erasmus wohl im Herzen recht gegeben hat.

Offen aber giebt er seinem Ärger über Luthers Heftigkeit Ausdruck, wenn er schreibt: „Atque utinam Lutherus etiam taceret, quem cum aetate usque inter tot mala sperabam mitiorem aliquando futurum, video subinde vehementiorem fieri, tales illi et pugnae et adversarii offeruntur“ (CR I, 794). Er fühlt sich tief unglücklich bei dieser Lage der Dinge, zumal sein einziger Freund, sein Camerarius, fern ist. Ihm schüttet er wiederholentlich sein Herz aus (vgl. CR I, 802), ihm klagt er sein Leid: „Quod cum ita sint, vide quam sim infelix, qui tam procul a te, quem ego vere et statuo amicum esse et appellare soleo, abesse cogar et carere quibusdam utilitatibus amicitiae nostrae“ (CR I, 804) [1]). Er tritt jetzt wieder in immer regeren Verkehr mit seinen humanistischen Freunden; ja, er freut sich sogar darüber, daß ihm auch Erasmus, Luthers erbitterter Feind, eine freundliche Gesinnung bewahrt habe. Freundschaftlich ist seine Stellung zu Luther in dieser Zeit nicht; das wird besonders deutlich in seinem Schreiben an Erasmus vom 22. März 1528: „... tamen nunquam ita amavi Lutherum, ut veluti instruxerim eius in disputando vehementiam. Tantum abest, ut nunc adiuvare velim et, ut ita dicam, oleum igni addere“ (CR I, 946), wobei noch besonders zu beachten ist, daß es Luthers Gegner ist, dem gegenüber er diese Äußerung thut. Ängstlich hat er, wie gesagt, das gute Verhältnis mit diesem zu wahren gesucht, und er hat mit ihm in der That nicht gebrochen.

So hat denn zweifellos das alte traute Verhältnis zwischen den beiden Reformatoren eine starke Abkühlung erfahren. Doch

---

1) Vgl. CR I, 804: „Ego hic neminem *ὅμοιον*. Sed sunt, ut Plato inquit, *λυκοφιλίαι*, plenae curarum et molestiae.“

muß hier betont werden — und es ist ja auch aus dem Bisherigen ersichtlich —: der Grund dafür ist mehr bei Melanchthon als bei Luther zu suchen. Er hat sich allmählich immer mehr von Luther losgemacht (CR I, 905). Sein zarter veranlagtes Gemüt konnte sich mit manchen scheinbaren oder wirklichen Härten in Luthers Charakter nicht abfinden; er fühlte sich öfters durch Luther verletzt, ohne daß Luther es beabsichtigt hatte. Und dazu kommt endlich seine bereits berührte Neigung zum Mißtrauen, das auch in dieser Zeit, namentlich in seinem Urteil über Luthers Heirat, wieder hervortritt.

Luther hatte sich ganz plötzlich entschlossen zu heiraten und diesen Entschluß ohne Zögern ausgeführt. Seinen Freunden, auch Melanchthon, hatte er nichts von seinem Vorhaben mitgeteilt, um von ihnen nicht gegenteilig beeinflußt zu werden. Daß sich Melanchthon dadurch etwas verletzt gefühlt hat, ist erklärlich, und nur so ist sein aus diesem Anlaß an Camerarius geschriebener Brief begreiflich, der ihm freilich auch dann nicht zur Ehre gereicht. Deutlich spricht sich darin sein Mißtrauen gegen Luther aus. Schon daß der Brief von ihm griechisch geschrieben worden ist, damit ihn nicht jeder lesen könne, und daß Camerarius es bei der Veröffentlichung des Briefes für nötig befunden hat, die härtesten Stellen wegzulassen resp. zu verändern, sagt genug. Gewiß hat Melanchthon später über Luthers Heirat ganz anders gedacht, aber es wirft doch ein eigentümliches Licht auf ihn, wenn er schreibt: „Vielleicht könntest Du Dich wundern, daß in dieser unseligen Zeit (nämlich des Bauernkrieges), wo alle braven Männer in stetem Kummer stehen, dieser nicht das Gleiche fühle, sondern, wie es scheint, eher lustig lebe und sein Ansehen schmälere, während Deutschland seines Verstandes und seiner Kraft bedarf", oder wenn es weiter heißt: „der Mann ist im höchsten Grade gutmütig, und die Nonnen, denen mit allen Ränken nachgestellt wurde, zogen ihn an sich. Vielleicht hat dieser viele Verkehr mit den Nonnen, obwohl er edel und hochgesinnt ist, ihn verweichlicht oder auch entzündet . . . Dann auch sehe ich lieber, daß er kleinmütig gemacht, als daß er erhöhet werde, da dies gefährlich ist, nicht allein für die im Priestertum, sondern

auch für alle Menschen" [1]). Freundschaftlich klingt das gerade nicht.

Oft noch ist ja durch Melanchthons Kleinlichkeit, die Luthers gewaltige Persönlichkeit nicht zu fassen vermochte, ein Mißklang in ihre Freundschaft gefallen, aber gerade jetzt, wo zum erstenmal dies Mißtrauen sich zeigt, scheint die Verstimmung nachhaltiger gewirkt und die Entfremdung beschleunigt zu haben. Wenn so vielleicht schon das Jahr 1525 für Melanchthon entscheidend geworden ist, so zieht sich der Prozeß seines Selbständigwerdens doch noch weiter hin. Hatte ihn schon die täuferische Bewegung mißtrauisch gegen die Sache gemacht, Luthers Heirat gegen diesen selbst, so schien ihm der Bauernkrieg klar zu beweisen, wohin die mißverstandene Lehre von der evangelischen Freiheit führen mußte; im erasmischen Streit ward ihm Luther zu heftig, und zugleich machten auch einige Argumente des Erasmus auf ihn Eindruck. Der Streit dehnte sich bis ins Jahr 1527 aus, und in diesem Jahre hat sich Melanchthon auch offenkundig von Luthers Prädestinationslehre abgewendet, damit seine nun erreichte völlige Selbständigkeit dokumentierend. Wohl hat Luther das gemerkt, aber stillschweigend geht er darüber hinweg. Nur seiner Großherzigkeit ist es zu danken, daß es nicht zu völliger Entfremdung zwischen ihnen gekommen ist. Er sah über alle die kleinen Schwächen Melanchthons hinweg und bewahrte ihm seine alte Zuneigung und Treue, obwohl er gerade jetzt allen Grund zum Argwohn gegen denselben gehabt hätte. Er wußte sehr wohl, was er auch so an seinem Philippus hatte (vgl. oben S. 486). Am 2. August schreibt er einen Brief an den wegen der Pest mit der Universität in Jena weilenden Freund voll herzlichen Vertrauens: „Tu quoque ne desinas orare pro me, sicut ego pro te" (De Wette III, 189), und am 27. Oktober tröstet er den Kranken: „Nam te superstitem mihi valde cupio in tantis perturbationibus Ecclesiae, ut sint ad Satanae furores inaestimabiles aliquot

---

1) Der Brief ist CR I, 754 nicht korrekt wiedergegeben. Text bei W. Meyer, Über die Originale von Melanchthons Brief an Camerarius und Melanchthons Brief über Luthers Heirat, München 1876, übersetzt in Lutherophilus, Das sechste Gebot und Luthers Leben, Halle 1893, S. 95 ff.

reliqui, qui se pro domo Israel muros oppugnant in hoc die furoris Domini" (De Wette III, 215).

Es hat sich also in dieser Zeit das Verhältnis zwischen den beiden Männern geklärt: eine feste treue Freundschaft, ohne jenen Enthusiasmus der ersten Zeit, hat sich herausgebildet, eine Freundschaft, die sich gründet auf gegenseitige Erkenntnis ihres Wertes für einander, die getragen ist von gegenseitiger Hochachtung. Sie wissen, daß sie beide zusammengehören und zusammenwirken sollen auf ein hohes Ziel hin, aber nicht mehr mit Hintansetzung aller eigenen Gedanken, ganz sich einer dem anderen hingebend, sondern jeder auf seine Art selbständig diesem Ziele zustrebend!

Mit dem Jahre 1527 hat Melanchthon seine ganze Selbständigkeit wiedergewonnen, und jetzt wird er sich auch über seine künftige Stellung klar. In dem erasmischen Streit hat er die Überzeugung gewonnen, daß Luthers Stellung eine zu schroffe, daß eine Mittelstellung besser sei; und diese Mittelstellung nimmt er nun künftig ein, ganz seinem friedliebenden, die σωφροσύνη schätzenden Charakter gemäß den Vermittler spielend. Daß er in diesem Bestreben nicht selten mit Luther in Konflikt geriet, ist durchaus erklärlich, denn einerseits entsprach eine solche halbe Stellung Luthers ganzem Wesen überhaupt nicht, andrerseits war dieser schon jetzt fest überzeugt davon, daß eine Einigung mit den Römischen unmöglich sei, während Melanchthon noch immer darauf hoffte. Doch alle diese Klippen, an denen ihre Freundschaft einmal hätte Schiffbruch leiden können, sind glücklich umschifft worden — auch das ist schon in dieser Periode deutlich geworden — durch Luthers Großherzigkeit auf der einen, durch Melanchthons Friedfertigkeit auf der anderen Seite.

III. Periode.

(1528—1546.)

A. Bis zu Melanchthons Erkrankung 1540.

(1528—1540).

Die ersten Jahre dieser Periode tragen ganz den vorhin gezeichneten Charakter ruhiger Freundschaft. Melanchthon kann

nicht umhin, die großen heroischen Eigenschaften seines Freundes immer wieder zu bewundern: „Nec ipse magnopere moratur odia in causa honesta. Nosti hominis constantiam“ (CR I, 1094), schreibt er am 2. September 1529 an Justus Menius, und an Spalatin: „Huic enim proprie datus est sermo sapientiae“ (CR II, 24). Luther hinwiederum hat in dieser Zeit keine Ursache, mit Melanchthon unzufrieden zu sein; vielmehr hat der Tod eines Sohnes Melanchthons, der den Vater sehr erschüttert hat, beide einander wieder besonders nahe gebracht. Luther hat den Trauernden treulich getröstet, der freilich seines „tenerrimi et patheticissimi cordis“ wegen, wie Luther meint (De Wette III, 494), schwer zu trösten war. Darum fordert er Justus Jonas auf, für den Freund zu beten, daß Gott ihn tröste. Aber Melanchthon will sich gar nicht trösten lassen: „Luget adhuc Philippus. Nos assumus, sicuti debemus, huic viro“, schreibt Luther vierzehn Tage später an Jonas, und dann rühmt er ihn über die Maßen, indem er ihn selbst über alle Kirchenväter stellt, „qui omnes una summa non sunt digni vel uni Philippo corrigiam calceamenti solvere, imo (ut glorior) neque tibi, neque Pomerano, neque mihi. Quid enim gesserunt isti, vel privati sancti, vel caelibes episcopi omnes, quod uni anno Philippi, uni quoque libro de locis communibus possit comparari?“ (De Wette III, 502.) Da hat Melanchthon Luthers Freundschaft wohl wieder recht schätzen gelernt; jedenfalls scheint er mir in der folgenden Zeit wieder viel wärmer und herzlicher von Luther zu sprechen. Bei ihrer Rückkehr vom Marburger Kolloquium richtet er in einem Gedicht an Spalatin die scherzhaft gehaltene Bitte an diesen, den Lutherus, der „iam e Cattis vestram urbem redit et defessa viae membra labore trahit“, mit seinem Gefolge gastlich aufzunehmen, und er schließt:

„Excipias simili studio, Spalatine, Lutherum
Creditur is nobis angelus esse Dei.
Nam docuit veros hic Christo reddere honores,
Gloria cuius erat tota sepulta prius“ (CR X, 532).

Um Luthers Krankheit zu Anfang des Jahres 1530 ist er auf das Herzlichste besorgt, und dringend ermahnt er ihn, ja auf

seine Gesundheit zu achten: „De tua valetudine valde solliciti sumus omnes, ac Principes quoque. Rogamus igitur Deum, ut te propter Evangelium servet. A te quoque petimus, ut cures valetudinem“ (CR II, 60; vgl. auch II, 18. 40. 45 u. a.), und den Veit Dietrich fordert er auf, dafür zu sorgen, daß Luther sich schone (II, 61).

Ganz in der gleichen Weise ist aber auch Luther um seinen Philippus besorgt; in seiner humoristischen Weise ermahnt er ihn, nicht so viel zu arbeiten, damit er nicht auch Kopfschmerzen bekomme, mit denen er selbst augenblicklich geplagt sei: „Itaque mandabo tibi et sodalitio universo, ut sub anathemate cogant te in regulas servandi corpusculi tui, ne fias homicida tui, et fingas postea obsequio Dei id fieri“ (De Wette IV, 16).

So kommt der Augsburger Reichstag heran. Mit der Augsburger Konfession ist Luther wohl zufrieden gewesen, wenn er auch bisweilen über die „Leisetreterin“ spottet (De Wette IV, 110). An den Kurfürsten schreibt er über sie: „Ich habe M. Philippsen Apologia gelesen: die gefället mir fast wohl, und weiß nichts dran zu bessern noch ändern, würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann“ (De Wette IV, 17), und in einem Brief an Cordatus nennt er sie eine confessio plane pulcherrima (De Wette IV, 71). In den Tischreden aber sagt er einmal: „Die Apologia Melanchthons übertrifft alle Doktores der Kirche, auch Augustinum“ (EA 62, 98). Freilich hat Melanchthon auch lange an dieser Schrift gearbeitet und immer wieder an ihr gefeilt; schon vor seiner Abreise nach Augsburg hat er damit begonnen, und doch wäre er beinahe nicht fertig geworden. Darum meinte Luther einmal: „Ich weiß nicht, wie es kümpt, daß wir nicht ehe predigen wollen, denn es gefall uns am ersten selbs, und so man uns nicht mit der vocatio zwunge, szo theten wirs nicht. Philippus nunquam scripsisset Apologiam, nisi fuisset coactus, Er hetts ymmer besser wollen machen“ (Cordatus, Nr. 752).

Nun aber, nachdem Melanchthon schon so leise wie nur irgend möglich getreten, durfte er nicht weiter gehen, und doch fragte er immer wieder, ob den Römischen nicht noch in irgend einem Punkte

etwas nachgegeben werden könnte; hoffte er doch auf allgemeine Annahme der Konfession, obwohl ihm Luther mehrmals schrieb, darauf sei nicht zu rechnen: „Relegi heri tuam apologiam diligenter totam et placet vehementer. Sed errat et peccat in uno, quod contra scripturam sanctam facit, ubi Christus dicit de se ipso: Nolumus hunc regnare super nos: et impingit in illam censuram: lapidem, quem reprobaverunt aedificantes. In tanta coecitate et pertinacia, quid speres aliud quam reprobari?“ (De Wette IV, 68.) Als er aber schließlich Luther selbst um Rat fragte, worin man noch etwas nachlassen könnte, geriet er an die rechte Schmiede: „Accepi vestram Apologiam“ — entgegnete der — „et miror, quid velis, ubi petis, quid et quantum sit cedendum pontificibus. ... Pro mea persona plus satis cessum est in ista Apologia, quam si recusent, nihil video, quid amplius cedere possim ... et confirmor magis ac magis, daß ich mir (ob Gott will) nu nichts mehr werd nehmen lassen, es gehe darüber wie es wolle“ (De Wette IV, 52). Mit Melanchthons ewigen Sorgen und Bedenklichkeiten hatte er seine liebe Not. In seiner drastischen Weise nennt er ihn einmal überaus bezeichnend einen „Sorgenblutegel“ — pertinacissimam curarum hirudinem (De Wette IV, 49). Und er weiß sehr wohl, wo der Grund für alle diese Sorgen Melanchthons zu suchen ist: Einmal in Melanchthons Naturanlage: „Philippus hat ein gut conscientiam; drum lest er im ein Ding sehr zu hertzen gehen“ (Analecta, Nr. 533); sodann aber sind es vor allem Melanchthons große Einigungspläne, seine politischen Erwägungen, die ihn so ängstlich machen: „Philippum sua exercet philosophia ac praeterea nihil“ (De Wette IV, 46) — schreibt Luther an Justus Jonas, und an Melanchthon selbst am 27. Juni, in dem ersten jener drei gewaltigen Trostbriefe vom 27., 29. und 30. Juni: „Ego tuas maximas curas, quibus te scribis consumi, vehementer odi: quod sic regnent in tuo corde, non est magnitudo causae, sed magnitudo incredulitatis nostrae. ... Philosophia tua ita te vexat, non theologia, ea quae et Joachimum tuum, qui mihi simili cura rodi videtur. Quasi vero ista vestra inutili cura quidquam efficere possitis. Was

kann denn der Teufel mehr thun, denn daß er uns erwürge? ... obsecro te, qui omnibus aliis pugnax es, luctare etiam contra te ipsum, maximum hostem tuum, qui Satanae tantum armorum contra te ministras" (De Wette IV, 49).

Nirgends zeigt sich so deutlich wie hier die innere Verschiedenheit beider Persönlichkeiten: Luther, in ungleich schwierigerer Lage, da er mit seinem Kampfeseifer unthätig in der Ferne den Ausgang der Sache abwarten muß, dennoch voller Freudigkeit und fröhlicher Zuversicht; Melanchthon mit ängstlichem Blick in die Zukunft voller Furcht, obwohl er doch selbst mitten im Kampfe drin steht, so daß er sogar von Luther getröstet und aufgerichtet werden muß. Und Luther selbst hat diese zwischen ihnen beiden bestehende Verschiedenheit in ihrer ganzen Charakteranlage überaus fein gezeichnet, als er am 30. Juni 1530 an Melanchthon schrieb: „In privatis luctis infirmior ego, tu autem fortior; contra in publicis tu talis, qualis ego in privatis, et ego in publicis talis, qualis tu in privatis (si privatum dici debet, quod geritur inter me et satanam). Nam tu vitam tuam contemnis, publicae causae metuis, ego vero de publica causa satis magno et odioso sum animo, qui sciam ipsam esse iustam et veram, denique Christi et Dei, quae non sic pallet rea peccati, sicut ego privatus sanctulus pallere et tremere cogor" (Enders VIII, 51). Aber gerade dieses Ausschauen Melanchthons nach dem Erfolg und nach den Folgen machte Luther unwillig. Melanchthon thue, als ob er die Welt regieren wolle, schreibt er an Brenz, den er darum auffordert, mit den anderen Freunden Melanchthon zu ermahnen, „ut desinat fieri velle rector mundi, h. e. se ipsum crucifigere ... Neque enim eum tam perversum arbitror, ut si Deus ipse per Angelum de coelo missum iuberet eum bono animo esse, hoc iussum contemneret: quanto minus contemnere nos oportet, si nos omnes id moneamus" (De Wette IV, 55). Und Melanchthon selbst sagt er es gerade heraus: Wenn er (Melanchthon) den Ausgang begreifen könne, dann wolle er gar nichts mit der Sache zu thun haben; mit dem Verstande sei hier nichts zu machen: „Deus posuit eam (sc. causam) in locum quendam communem, quem in tua

rhetorica non habes, nec in philosophia tua: is vocatur fides, in quo loco omnia posita sunt βλεπόμενα καὶ μὴ φαινόμενα. ... Si ergo Deus nobiscum, quis contra nos? ... Sed tu non audis ista. Ita Satan te affligit et aegrotare facit. Medeatur tibi Christus, quod valde et assidue ora, Amen" (De Wette IV, 50). Am 21. Juli meint er gar: „Etiam me fatigas ista sollicitudine tua frustranea, ut me paene taedeat ad te scribere, videntem, quod nihil efficiam meis verbis" (De Wette IV, 109). Bitter beklagt er sich auch bei seinen Freunden über diese Haltung Melanchthons, so bei Agricola (De Wette IV, 58) und bei Spalatin, und das Schreiben an diesen ist vielleicht das bitterste und heftigste aus dieser Zeit, wenn er z. B. sagt: „... etiamsi Philippus cogitet ac cupiat eum facere infra et citra suum consilium, ut liceret ei gloriari: Certe sic oportuit fieri, sic fecissem ego. Nein es muß heißen: Sic ego Philippus. Das ego ist zu gering. ... Tu esto fortis in Domino, et Philippum meo nomine exhortare semper, ne fiat Deus, sed pugnet contra illam innatam et a Diabolo in paradiso inplantatam nobis ambitionem divinitatis, ea enim non expedit nobis. ... Wir sollen Menschen und nicht Gott sein" (De Wette IV, 61). Durch den Scherz blickt da doch bitterer Unmut hindurch!

Darüber ist Melanchthon denn doch aufs äußerste erschrocken gewesen. Gerade dies Urteil Luthers hat ihn besonders geschmerzt. Hatte er doch schon von anderen Seiten Anfeindungen genug wegen seiner ganzen Haltung zu erdulden gehabt! So schreibt er an Veit Dietrich: „Non possum verbis consequi, quanto dolore affecerint nos tuae literae, in quibus significas Doctorem sic irasci nobis, ut nostras literas ne legat quidem" (CR II, 141). Er kann sich gar nicht wieder darüber beruhigen, immer wieder schreibt er davon (CR II, 145. 146), bis es endlich wieder zu einer Verständigung zwischen den beiden kommt. Melanchthon kennt ja seinen Freund sehr wohl; er weiß, daß er's nicht so böse meint; auch kennt er Luthers Art zu reden ganz genau, wie die Stelle aus dem Brief vom 14. Juli an Luther beweist, in der er von Zwingli sagt: „Diceres simpliciter, mente captum esse" (CR II, 193). Und nicht anders steht es mit Luther.

Auch er ist ja wohlbekannt mit den kleinen Schwächen Melanchthons, und als ihm nun der Erfolg recht gegeben hat, denkt er wieder milder von Melanchthon, der ihm freilich in dieser kritischen Zeit viel Not gemacht hat. Er sucht den stets sorgenden Freund liebreich zu trösten, den Niedergeschlagenen aufzurichten und über die Zukunft zu beruhigen: „Sed tu alia cogitas, ideo non admittis mea, quare nec requiem quoque habes et futuris malis iisque falsis addis simul praesentem crucem ipsam quoque inanem“ (De Wette IV, 89) [1]. Dann aber verlangt er immer dringender die Rückkehr der Freunde. Die sich immer länger ausdehnenden Verhandlungen, die nach seiner Ansicht von vornherein nutzlos waren, wecken seinen Unwillen wieder, der sich jedoch nicht gegen Melanchthon richtet. Vielmehr tröstet er diesen, der sich einiger ihm gemachten Vorwürfe wegen, er habe den Römischen zu viel nachgegeben, kreuzunglücklich fühlt: „Ego incipio languere desiderium vestri reditus: utinam redeatis, vel maledicti a Papa et Caesare. ... Sed quod paene praeterieram, obsecro te, mi Philippe, ne te maceres ex illorum iudiciis, qui vel dicunt vel scribunt, vos nimium cessisse Papistis“ (De Wette IV, 162).

Ein ehrenvolles Zeugnis aber für Luther ist sein Brief an Melanchthon vom 20. November. Da sehen wir: Luther hat nie kleinlichem Mißtrauen gegen Melanchthon Raum gegeben, obwohl er auch jetzt wieder Grund genug dazu gehabt hätte. Er kennt seinen Philippus doch zu genau, als daß er jenen Verdächtigungen, mit denen man Melanchthon jetzt bei ihm in Mißkredit zu bringen suchte, Gehör geschenkt hätte. Er will Melanchthon mehr trauen als jenen: „Stat autem sententia, vobis potius credere quam illis, nec spero, quod me aliquid celabis, si ad rem pertinet“ (De Wette IV, 168). Es ist ihm nur immer merkwürdig erschienen, „cur talia quasi ignarus quaeras, cum sciam, te optime omnia nostra intelligere“ (De Wette IV, 124).

Das ist nun auch die Signatur der nächsten zehn Jahre. Luther hat seinem Philippus stets herzliches Vertrauen entgegen-

---

1) Vgl. auch: De Wette IV, 100 und 109.

gebracht, so, wenn er 1532 in den Tischreden einmal sagt: „Impudentissimum est et Sathanae fallacia in nobis, quod plus homini confidimus quam deo ipso. Ich versehe mich zu meiner Ketha, Philippo, zu euch mer guts den zu Christo . . ." [1]); er hat dessen Verdienst auch jetzt stets freudig und dankbar anerkannt: „Philippus fecit, quod nullus fecit in mille annis in dialectica. Dialecticam hab ich gewußt; aber Philippus hatt michs lernen appliciren ad rem. Philippo khan sein arbeit niemant bezalen, er mus in einem armen haus wohnen. Forsitan valet ad promovendum evangelium — [2]) est. Gott helf im, er soll in himel komen, so ist er wol bezalt; die welt soll im sein muhe und arbeitt nit bezalen" [3]). In Melanchthons Seele dagegen schlummert immer noch ein wenig Mißtrauen, das auch in dieser Zeit gelegentlich wieder wach wird. Nur selten finden wir ihn wärmere Töne herzlicher Freundschaft anschlagen. Luther ist ihm freilich immer noch der „Auriga et currus Israel" (CR III, 291); er ist ihm noch immer der Heros, der gewaltige Gottesmann, „vir heroica praeditus natura, et peritus *τῶν πνευματικῶν ἀγώνων*, quibus interfui Spectator" (CR III, 37), und an Justus Jonas schreibt er: „Deum precor toto pectore, ut hunc heroa Lutherum servet" (CR III, 297). Wohl liebt er Luther noch immer, aber doch mehr wie einen Vater, zu dem er aufschaut mit ehrfürchtiger Scheu, manchmal sogar mit geheimer Angst. Er erkennt in Luther den Größeren, Gewaltigeren, den Vorkämpfer auf weit vorgeschobenem Posten, und „ego quia vidi et comperi" — so schreibt er in seinem Testament — „praeditum esse excellenti et heroica vi ingenii et multis magnis virtutibus ac pietate, doctrina praecipua, semper eum magnifeci, dilexi et colendum esse sensi" (CR III, 329), aber er selbst hält gern die goldene Mittelstraße: „Mihi tamen concedant, homini Peripatetico, et amanti mediocritatem, minus Stoice alicubi loqui" (CR III, 383), und darum eben erscheint ihm Luthers Stellung

1) Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532 nach den Aufzeichnungen von Joh. Schlaginhaufen, ed. Preger, Leipzig 1888, Nr. 120.

2) Unvollständig!

3) Schlaginhaufen, Nr. 311.

oft als übertrieben extrem; so in einem Briefe an Camerarius (CR III, 383), und an Veit Dietrich schreibt er: „ineruditi quaedam eius φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant“ (CR III, 383). Mit einer gewissen Ängstlichkeit sucht er daher stets nachzuweisen, daß seine Gedanken mit denen Luthers im Grunde übereinstimmen, daß Luthers Stellung nur eben etwas übertrieben sei. Das tritt besonders in den mannigfachen Streitigkeiten der Jahre 1536—1538 hervor. In der Abendmahlsfrage hatte sich Melanchthon in der That immer mehr der Meinung der Schweizer genähert. Kein Wunder, wenn die strengen Lutheraner, auch der Kurfürst, in dem von Schenk angeregten Streite Verdacht zu schöpfen begannen und eine Untersuchung gegen Melanchthon in die Wege leiteten, vor allem Luther gegen ihn zu stimmen suchten. Und Luther ist wirklich beinahe an seinem Freunde irre geworden; er hätte nimmer geglaubt, daß derselbe „noch so tief in den Phantaseyen drin steckte“, und es schien ihm, als ob er „fast Zwinglischer Meinung wäre“ (CR III, 427). Melanchthon selbst machte sich darauf gefaßt, Wittenberg verlassen zu müssen; dann aber hat Luther die gegen Melanchthon ins Werk gesetzte Untersuchung niedergeschlagen und treu an seinem Freunde festgehalten, obwohl ihn Amsdorff auch noch später vor Melanchthon warnte als vor einer Schlange, die er an seinem Busen pflege (CR III, 503), und obgleich zur selben Zeit auch in dem Streit Melanchthons mit Cordatus über die „guten Werke“ eine zwischen den beiden Reformatoren bestehende ernstliche Differenz ans Licht trat. Wohl hat sich Luther scharf gegen die „Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit“ ausgesprochen, aber die von Ratzeberger (CR IV, 1038) berichtete und von Flacius später wieder aufgefrischte Geschichte, Luther habe in öffentlicher Disputation behauptet, der Satz: Gute Werke sind nötig zur Seligkeit, sei in jedem Sinne und jeder Beziehung untauglich und verwerflich, beruht in dieser ihrer antiphilippistischen Tendenz schwerlich auf Wahrheit. Gewiß war er mit dem von Melanchthon aufgestellten Satze, die guten Werke seien zwar nicht causa efficiens unserer Seligkeit, wohl aber causa sine qua non, nicht

einverstanden, und Melanchthon hat daraufhin diesen Satz fallen gelassen, aber im wesentlichen wußte er sich doch mit Melanchthon eins, denn daß sein Philippus viel zu fest im Evangelium wurzele, als daß er, wie seine Gegner behaupteten, zur katholischen Kirche neige, wußte er wohl. Allerdings ist ihm Melanchthon noch immer „nicht recht zornig uber den Babst et moderatus, ideo omnia agit moderate, wie wol es noch mag zu etwas dienen, wie der den selbst hofft; aber mein impetus stöst den fas den boden aus, undt schlag mit keylen drein“ (Analecta, Nr. 534). Aber dann fährt er doch fort: „Philippus, ey, der war in principio valde moderatus, er hat in 20 Jahren sehr zugenomen. Aber Diabolus non vult vinci, nisi per contemptum. Infirmis satis scriptum est et dictum; induratis hielfft nit; noch ist er ummer moderatus. Ich spring mit fueßen drein; sed contra Diabolum. Es ist mir sehr lieb, das er itzt den Bischoff zu Meintz gram worden ist ...“ Und obwohl Melanchthon in der neuen Ausgabe seiner Loci vom Jahre 1535 nicht mehr wie Luther über den menschlichen Willen dachte, hielt dieser sie doch nach wie vor hoch [1]) und empfahl sie immer wieder den Studenten, wie z. B. jenem jungen Ungarn, der, wie Lauterbach [2]) berichtet, ihn am 10. Januar 1538 de libero arbitrio befragte; zum Schluß heißt es: „Deinde iussit illum legere bibliam et Philippi locos communes.“ So haben sich denn die Reformatoren freundschaftlich über diese Sache unterhalten, und Melanchthon kann seinem Veit Dietrich berichten: „Nec hostili animo videtur in nos esse Lutherus. Heri etiam admodum amanter de his controversiis mecum collocutus est, quas movit Quadratus“ (CR III, 383). Doch unterläßt er es auch bei dieser Gelegenheit nicht, mit einer gewissen Geflissentlichkeit seine Übereinstimmung mit Luther hervorzuheben, der sich nicht nur hier, sondern auch in einigen anderen Punkten, wie z. B. in der Lehre von der Prädestination, bloß etwas schroffer auszudrücken

---

1) Vgl. S. 476 f.

2) Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, herausgegeben von J. K. Seidemann, Dresden 1872, S. 7.

pflege: „De his omnibus scio de re ipsa Lutherum sentire eadem.“

In eigentümlichem Kontrast zu dieser Stimmung Melanchthons stehen die Äußerungen einer — man muß geradezu sagen — geheimen Angst, die er vor Luther empfindet, als die Herausgabe von Luthers Kommentar zum 51. und 150. Psalm durch Veit Dietrich etwa ein Jahr später den Streit, wie er glaubte, neu entfachen mußte. Ob sich Luther nun wirklich so ausgedrückt habe oder nicht: „edet violentas propositiones, et volet delere et evertere illas causarum appellationes. Omnino expecto novam tragoediam. Deinde scis eum libere *καὶ ἀτέχνως* uti talibus appellationibus“ (CR III, 593). Mehrfach beklagt er sich über den Druck, den Luther auf ihn ausübt: „Qualis fuerit, cum adesses, *δουλότης*, meministi. Et tamen hunc scito nunc multo esse factum duriorem“, und er erinnert Veit Dietrich in diesem Brief mit Bezug auf Luther an den Vers des Homer: „*δεινὸς ἀνὴρ τάχα μὲν καὶ ἀναίτιον αἰτιόωτο*“. Drei Tage später schreibt er an denselben: „Videor iam vultus videre et illas tragicas amplificationes *καὶ ὑπερβολὰς* audire de ea re *καὶ πολλάκις σημαίνει τὴν παλαιὰν ὀργὴν* et haec erumpet“ (CR III, 595).

Wie schlecht kannte er doch seinen Freund! Aber man sieht: es entbehrt nicht der Begründung, wenn Ratzeberger von Melanchthon berichtet: „Dieses thete dem Philippo heimlich sehr wehe und schöpfet einen heimlichen Argwohn auf Lutherum, als der ihn trucken und neben sich nicht leiden wolte, sondern ließ sich wieder Ihn vorhetzen, wurde auch dahero dem Cordato uber die maßen feindt, alles aus diesem wahn, als ob Cordatus Ihm solche verkleinerung bei Luthero zugerichtet hette, dahero er ihn pro Cordato Quadratum nennete, doch heimlich, und lies sich seines unmuts kegen Lutherum Im wenigsten nichts merken, sondern konte denselben gar artlich bey sich vorbergen“ (S. 82—84).

Freilich ist ja Melanchthon von übereifrigen Anhängern Luthers in dieser Zeit übel mitgespielt worden, aber deshalb brauchte er sich doch nicht in eine solche verbitterte Stimmung gegen Luther selbst hineintreiben zu lassen, die nicht nur hier, sondern auch in

Fällen sich zeigte, in denen beide doch völlig eins waren, wie im antinomistischen Streit zwischen Luther und Agricola.

Luther erklärt: „Ach daß wir doch M. Philippo die Ehre könnten geben, der deutlich und unterschiedlich vom Nutz und Brauch des Gesetzes lehrt" (EA 58, 302). Melanchthon aber benutzt auch diese Gelegenheit, um immer wieder seine völlige Übereinstimmung mit Luther zu betonen (CR III, 453, 59, 62 u. a.), was immerhin schon bedenklich erscheint. Die Art und Weise aber, in der er damit Camerarius und Veit Dietrich gegenüber verfährt, verrät mindestens eine gewisse Verstimmung gegen Luther. Ersterem übersendet er eine Predigt, die Luther gegen die „antinomistischen" Lehren gehalten hat, mit den Worten: „Mitto eruditam concionem *καὶ διδασκαλικὴν* Lutheri, quam eo habuit, ut refutaret *τὰς κενοφωνίας* Cuiusdam, qui negat in Ecclesia Decalogum docendum esse ... Ego plecterer, si hanc concionem scripsissem" (CR III, 420). Und Veit Dietrich erhält dieselbe Predigt von ihm mit der Bemerkung: „Mitto concionem Lutheri de lege, propterea, ut videas eum *καὶ περὶ νόμου καὶ περὶ ὑπακοῆς* illa diserte dicere, quae ego defendi, et propter quae plagas accepi ab indoctis" (CR III, 427). Will er damit auch vor allem jene blinden Anhänger Luthers treffen, so läßt sich doch nicht leugnen, daß gerade bei Melanchthon darin eine gewisse Gereiztheit gegen Luther selbst zu tage tritt, zumal wenn wir auch jene vorher (S. 501) angeführten Äußerungen Melanchthons in Betracht ziehen: er war eben gar zu leicht zu persönlichem Mißtrauen geneigt.

Und doch hat Luther noch kurz vorher in der herzlichsten Weise wie ein Vater für ihn gesorgt. Er hat den Kurfürsten für Melanchthon gebeten, ihm doch die Reise nach Frankreich zu gestatten (De Wette IV, 619), und er ist tief betrübt über die harte Antwort des Kurfürsten (De Wette IV, 626, 27). Überhaupt erscheint Luther in dieser Zeit fast als der Wortführer Melanchthons beim Kurfürsten; auch wegen der Reise nach England bittet er für den Freund: „So wollt auch M. Philippo, so nu so stattlich gerufen wird, auf seine Zusage sein Ausbleiben

viel schwerer Gedanken machen, so er ohn das sonst mit Arbeit, Traurigkeit und Anfechtungen überladen ist, und fast allzeit gewesen“ (De Wette IV, 632). Über die abschlägige Antwort des Kurfürsten ist er wieder sehr traurig gewesen.

Nach seiner Krankheit ist der erste, dem Luther freudigen Herzens von der Besserung seines Zustandes Mitteilung macht, sein „herzliebster Magister Philippus“ (De Wette V, 57). Freilich ist dieser auch sehr besorgt gewesen um den Freund: „Magno in periculo est vita summi viri, quare Deum omnibus votis oremus, ut eum servet et restituat ei bonam valetudinem. Nos omnes, qui una sumus ac fuimus, dolore ac lachrymis conficimur“ (CR III, 296 u. 97). Und manche seiner Briefe schlagen doch recht herzliche Töne an (CR III, 325, 293, 299, 308, 326, 329 u. a.); rührend ist auch seine Bitte an Veit Dietrich, Luther doch recht bald von den Äpfeln zu schicken, die er so gern esse (CR III, 327). Dennoch steht ihm weniger die Frage im Mittelpunkt: was verliere ich an ihm? Als vielmehr die Frage: was verliert die Kirche, wenn er sterben sollte? Am 3. März schreibt er an Luther selbst: „hanc laetitiam auget, quod iuvat exemplum vidisse, quo manifeste testatus est Deus, se hanc nostram Ecclesiam respicere ... Agnoscunt tuo ministerio lucem Evangelii rursus patefactam esse, seque id debere tibi intellegunt, simul etiam prospiciunt, quantum detrimentum acciperet Ecclesia, si nobis eripereris“ (CR III, 301). Dieses: quantum detrimentum acciperet Ecclesia geht doch durch seine meisten Briefe aus dieser Zeit hindurch (vgl. CR III, 271, 291, 293, 299 u. a.). Besonders charakteristisch ist ein Brief an Myconius, in dem er von Luther mit einer Art ehrfürchtiger Scheu spricht: „Agamus Deo gratias, quod coepit levare morbum, et oremus, ut bonam valetudinem D. Doctori restituat, quem merito omnes tanquam Patrem amamus, optime meritum de tota Ecclesia et veneramur tanquam Aurigam et currum Israel“ (CR III, 291). Luther ist und bleibt ihm der Reverendus Pater, an den er sich durch das Gefühl lebhaften Dankes geknüpft weiß, weil er von ihm das Evangelium empfangen hat: „Ago autem gratias Reverendo D. Doctori Martino Luthero, primum quia ab ipso Evangelium

didici. Deinde pro singulari erga me benevolentia, quam quidem plurimis beneficiis declaravit, eumque volo a meis non secus ac patrem coli“ (CR III, 327). Mit innerer Notwendigkeit fühlt er sich daher an Luther gefesselt, nimmer kann er sich von ihm losreißen, wenn er es auch bisweilen gewollt hätte: „haereo hic, nescio quibus vinculis implicitus, sed ut dicam quod res est, invitus haereo“ (CR III, 339).

Wie ganz anders ist da doch seine Stellung zu seinem Camerarius! Mit der liebevollsten Sorgfalt geht er auf alle die im Verhältnis zu Luthers reformatorischen Gedanken doch so unendlich kleinlichen Fragen ein, an denen ein Humanistenherz sich labte. Und nach Camerarius kommt erst sein Mykonius, sein Vitus Theodorus, sein Hieronymus Baumgartner und noch manche andere; Luther noch lange nicht.

Von Luther hat er, auch in dessen größten Gefahren, niemals — abgesehen natürlich von der ersten Zeit! — mit solchen Tönen zärtlicher Liebe gesprochen, wie er es von Baumgartner gethan hat, als derselbe 1544 von Wegelagerern gefangen war [1]).

B. Bis zu Luthers Tode 1546.

Die letzten Jahre des Zusammenwirkens Luthers und Melanchthons bedürfen einer gesonderten Besprechung, weil sie in mancher Hinsicht von den vorhergehenden Jahren verschieden sind. Einerseits scheint ihre Freundschaft wärmer und inniger geworden zu sein, anderseits ist ein Bruch zwischen beiden nie so nahe gewesen, wie gerade in dieser Zeit. Indes machen das einige Erwägungen allgemeinerer Art leicht verständlich. Auf der einen Seite mußten die letzten Erkrankungen beider in ihnen den Gedanken an eine wohl nicht allzu fern liegende definitive Trennung wachrufen, und so ist es ihnen ergangen wie zwei Gatten, die lange neben einander gewirkt und geschafft haben, die auch wohl im Kampf mit den Wechselfällen des Lebens mehr und mehr im Lauf der Jahre einander entfremdet worden sind, nun aber, je älter sie werden und je näher die Scheidestunde rückt, in innigerer

1) Vgl. CR V, 422, 24, 39. 45. 55 u. a.

Liebe sich wieder nähern; auf der anderen Seite ist zu bedenken, daß die Menschen, namentlich Kampfesnaturen, im Alter oft reizbarer werden. Das ist auch bei Luther zweifellos der Fall gewesen, aber man wird der Sachlage nicht gerecht, wenn man das nur auf Luthers Seite finden will. Auch Melanchthon ist — ich will nicht sagen: reizbarer, wohl aber seiner ganzen Natur entsprechend — empfindlicher geworden.

Aus allen diesen Gründen wird verständlich, daß diese letzten Jahre allerdings einer besonderen Betrachtung bedürfen; es wird aber auch klar, daß die Freundschaft zwischen beiden Reformatoren in keine absolut neue Phase tritt. Die Grundstimmung bleibt vielmehr dieselbe, wie sie sich während der Übergangsperiode herausgebildet hat, und wie wir sie lange Jahre hindurch verfolgen konnten. Nur die Eigenart dieser ganzen Freundschaft tritt, wie es ja durchaus natürlich ist, jetzt schärfer hervor.

Im Sommer 1540 reiste Melanchthon zu dem Religionsgespräch von Hagenau ab, und Luther hat ihn mit den besten Wünschen und mit seiner Sorge begleitet. Denn er fürchtete nicht wenig für den Freund, einmal wegen dessen schwacher Gesundheit und dann, weil er es nun auch mit den Römischen verdorben habe: „die Papisten auch nunmehr Gottlob ihn mehr und seine Jünger fürchten, denn sonst jemands unter den Gelehrten“ (De Wette V, 387). Melanchthon war nämlich jetzt allmählich zu dem Schlusse gekommen, daß eine Einigung mit denselben unmöglich sei, und durch seine Schrift über die Gewalt des Papstes und der Bischöfe vom Jahre 1537 hatte er sich gleichfalls bei den Papisten verhaßt gemacht: „Philippus hats nun auch bei den Babisten vorderbit“ — meint daher Luther einmal (wohl in dieser Zeit) —; „eine weil wolt er nur mit seiner επιεικεια die sache handeln; nu siehet er, das es nicht bei den bueben gelten wil“ (Analecta, Nr. 20). Ja, Luther meint, jetzt achteten sie Melanchthon für viel schlimmer als ihn selbst: „in medium luporum te ovem ...“ — schreibt er ihm —, „quod illos lupissimos et suavissimus lupos et satanas tam graviter laeseris et irritaveris in caput tuum, ut nunc viceversa te illis hostem, me vero faventiorem fortasse incipiunt cogitare vel suspicari“

(De Wette V, 293). Darum bittet er seinen Freund Lauterbach, ja für Melanchthon zu beten, der mitten in die Schar seiner Feinde hineingesandt werde (De Wette V, 292). Er wünscht dringend, daß Melanchthon nicht dorthin zu gehen brauche: Und dieser Wunsch ist in Erfüllung gegangen, freilich anders als er es gedacht. Die mannigfachen Sorgen haben Melanchthon aufs Krankenbett geworfen, das beinahe sein Sterbelager geworden wäre. Da ist Luther in die allergrößeste Besorgnis geraten; er ist dem Freunde nachgeeilt, und er hat ihn, der sich in einem Zustand tiefster geistiger Depression befand, durch seine Willensstärke wieder aufgerichtet: „Philippe, Du must unserem Herrn Gott noch weiter dienen, Also wurde Philippus Je lenger Je mehr munterer, und ließ Ihm Lutherus eilend etwas zu essen zurichten und brachts Ihm selber, Aber Philippus wegert sich dafur, da notiget Ihn Lutherus mit diesen Drauworten und sagete: Horestu Philippe, kurtz umb Du must mihr essen oder ich thue dich In Bann, Mit diesen Worten wurde er überdrauet, das er aß, doch gar wenig, und also allgemach wieder zu Kreften kam" (Ratzeberger, S. 104); Luther hat ihn, wie er selbst wiederholentlich erklärt hat, „lebendig gebetet, da er sonst gestorben wäre" (EA 59, 3. 25). Voller Freude schreibt er am 2. Juli an Johann Lange: „Philippus satis pro tanta aegritudine valet: maior enim fuit, quam putassem. Mortuum eum invenimus; miraculo Dei manifesto vivit" (De Wette V, 297), an seine Frau am 10. Juli: „Magister Philipps kommt wieder zum Leben aus dem Grabe, siehet noch kränklich, aber doch leberlich, scherzt und lacht wieder mit uns und isset und trinket wie zuvor mit uber Tische: Gott sei Lob, und danket ihr auch mit uns dem lieben Vater im Himmel, der die Toten aufweckt und alle Gnade und Güte giebt, gebenedeiet von Ewigkeit in Ewigkeit. Amen" (EA 56, 226), acht Tage später: „M. Philipps ist wiederumb fein worden. Gottlob" (De Wette V, 298), und endlich am 26. Juli: „Doch wo wir nicht mehr ausgericht haben, so haben wir doch M. Philipps wieder aus der Hellen geholet und wieder aus dem Grabe frohlich heimbringen wollen, ob Gott will mit seiner Gnaden. Amen" (De Wette V, 299).

Bei dieser Gelegenheit hat sich so recht die Liebe Luthers für seinen „M. Philippsen“ offenbart, und dankbar schreibt dieser daher an Camerarius, Luther habe seinen eigenen Schmerz unterdrückt, um den Melanchthons nicht zu vergrößern; mit wahrem Heldenmut habe er ihn aufgerichtet, und zwar nicht allein, indem er ihn getröstet habe, sondern auch dadurch, daß er ihm hart zugesetzt, habe er ihn gerettet (CR III, 1077); desgleichen berichtet er dem Mithobius: „Ego fuissem extinctus, nisi adventu Lutheri ex media morte revocatus essem“ (CR III, 1081). Es ist daher nur natürlich, daß seine Äußerungen über Luther jetzt wieder herzlicher werden: dessen Sorge für ihn läßt ja nicht nach.

Während des Aufenthalts Melanchthons auf dem Reichstag zu Regensburg wird Luther nicht müde, den Niedergeschlagenen zu ermutigen; am 20. April bittet er ihn dringend, ja vor Giftmischern auf der Hut zu sein, die allenthalben umgingen: „Ideo pro vobis valde solliciti sumus, tamen illo nos solamur: Angelis suis mandavit de te etc. . . .“ (De Wette V, 345), und an den Kurfürsten schreibt er, obwohl er selbst nicht ganz mit des Freundes Verhalten auf jenem Reichstage zufrieden war: „Zuletzt bitten wir, E. K. F. G. wollten M. Philippus und den Unsern ja nicht zu hart schreiben, damit er nicht abermal sich zu Tode gräme. Denn sie haben ja die liebe Konfession ihnen furbehalten, und darin noch rein und fest blieben, wenn gleich alles andere feihlet“ (De Wette V, 357); in ähnlicher Weise entschuldigt er Melanchthon einige Wochen später, als ihm der entgegengesetzte Vorwurf gemacht wurde: „Denn daß sie M. Philipps haben angegeben, er sei hart, und dadurch hinderlich der Vergleichung, achten wir gewißlich dafür, weil sie an der Hauptsache verzagt, suchen sie einen Unglimpf dafür, ob der Kaiser dadurch bewegt, das Gespräch (das er will hinausgeführt haben) abreißen wollte“ (De Wette V, 364). Und immer wieder verwendet er sich für ihn. So bittet er Ende 1541 den Kurfürsten, er möge doch einen Ausweg schaffen, damit Melanchthon, obwohl er der „gräken Lektion“ enthoben sei, dennoch die ihm dafür verliehenen 100 Gulden fernerhin annehme; er weigere sich dessen nämlich, weil er sehr „neid-

sam“ und gar zu „heilig und schamhaftig“ sei, als daß er der Universität solche Unkosten verursachen wolle. Aber er sei dessen wohl wert wegen seiner großen Verdienste um die Universität: „Denn E. K. F. G. wissen selbs wohl, welch ein famulus communis er in dieser Schule ist, daß er ohne Zweifel wert ist deß, das ihm E. K. F. G. so gnädiglich gönnen“ (De Wette V, 387). Und nicht nur ein famulus communis der Universität ist Melanchthon, er ist auch ein hervorragender Gelehrter, der keiner Belehrung mehr bedarf: „Philippus non est docendus. Nec ego propter illum doceo aut lego“ (Analecta, Nr. 109) — meint er wohl 1540 noch, sich damit auch jetzt neidlos ihm unterordnend an Gelehrsamkeit. Die 1540 erschienene Dialectica Melanchthons aber rühmt er einmal bei Tische mit den schon S. 475 citierten Worten: „Plures hodie scribunt dialecticas, sed unus Philippus scripsit dialecticam, ex quo fonte reliqui omnes hauriunt suas. Et nemo tamen assequitur Philippum nedum ut ipsum exuperet“ (Analecta, Nr. 108).

Melanchthon ist anders gestimmt gegen Luther. Bald bricht wieder sein Mißtrauen hervor, er fürchtet sich fast vor ihm. So argwöhnt er, Luther werde seine Stimme gegen das Augsburger Interim erheben, und er teilt diese Befürchtung dem Camerarius mit den seltsamen Worten mit: „Illius Achilleum stomachum, si recte novi, ubi librum viderit, mihi etiam succensebit, quod tam multa praeterii“ (CR IV, 407). Man sieht, er fühlt sich auch bei dieser Sache nicht ganz wohl [1]). Und seine Äußerungen über den Tod von Luthers Tochter Magdalene klingen, namentlich wenn man sie vergleicht mit denen über die Gefangennahme seines Hieronymus Baumgartner, recht kühl (CR IV, 870, 82).

Auf Luthers Seite ist doch die größere Liebe und Treue zu finden. Das zeigt — so viel man auch das Gegenteil behaupten mag — sehr deutlich der im Jahre 1542 wieder ausbrechende Abendmahlsstreit. Je mehr Melanchthon zu der Überzeugung gelangt war, daß eine Einigung mit den Römischen unmöglich sei, um so eifriger arbeitete er auf eine solche mit den Schweizern

1) Vgl. CR IV, 406. 410. 411.

hin, denen er sich mit seiner Auffassung vom Abendmahl immer mehr näherte.

In der Kölner Reformation, die er gemeinsam mit Butzer leitete, verriet er seine Sympathieen für die Schweizer. Daß Luther dadurch sehr peinlich berührt worden ist, läßt sich denken. Seiner geraden Natur mußte dies stetige Hin- und Herschwanken Melanchthons zwischen den beiden Polen zuwider sein; er konnte ja niemals recht wissen, woran er mit Melanchthon war. Doch nicht gegen diesen, sondern gegen die Schweizer richtete sich sein Groll; er begann eine furchtbar scharfe Polemik gegen sie, worüber Melanchthon in große Erregung geriet. Gewiß, besonders ist Melanchthon bekümmert darüber, daß sie den Gegnern dadurch Gelegenheit zu Hohn und Spott geben: „Me nihil hae ineptiae movent: sed si me expulerint, risus praebebunt adversariis (CR V, 459), und drei Tage später schreibt er an Dietrich: „Et iam movere bellum in concionibus Lutherus coepit. Dicitur iam nescio quae editurus. Si rursus accendetur certamen de coena domini, maiores erunt et tristiores dissipationes. . . . Magis publica causa quam mea doleo, rursus hanc tragoediam moveri“; bitter schließt er den Brief: „Instituere volunt conciliationes cum Pontificiis, et nostrarum Ecclesiarum concordiam non fovent“ (CR V, 461), ohne dabei übrigens zu bedenken, wie sehr seine eigene bisherige Kirchenpolitik von diesem Urteil betroffen wird. Aber immer fühlt er sich auch persönlich getroffen; er lebt in der steten Furcht, Luther möchte seine Stimme auch gegen ihn erheben, und er trägt sich sogar mit dem Gedanken, Wittenberg zu verlassen, wenn das geschehen sollte (vgl. oben CR V, 459). Was ihn besonders aufregte, war die Thatsache, daß Luther von einer scharfen Kritik der Kölner Reformation durch Amsdorff gesagt hatte, sie scheine ihm noch mitis zu sein. Und allerdings ward von dem Urteil auch Melanchthon betroffen, wenn Luther in dem „zu lang und groß Gewäsche“ auch nur „das Klappermaul, den Butzer“ zu spüren meinte (CR V, 708). Über dies Urteil Luthers kann er sich gar nicht beruhigen. Immer wieder kommt er darauf zurück (CR V, 459, 61. 62), und zwar stets mit der Erklärung, er werde Wittenberg verlassen, falls es zu

offenem Streite darüber käme. Besonders charakteristisch ist für Melanchthons damalige Stimmung der Brief vom 8. August 1544 an Veit Dietrich, in dem es heißt: „si hinc mihi migrandum erit, primum ad vos iter faciam. Misit huc Amsdorfius censuram Coloniensis reformationis acerbam, quae tamen Luthero mitis videtur, et classicum novi certaminis iam audivi. Si coeperit noster Pericles de ea rea contumeliose dicere, discedam“ (CR V, 459). Alle seine Briefe aus dieser Zeit sind mit bitteren Klagen angefüllt [1]; wie Aristides aus Athen, so werde er aus Wittenberg vertrieben werden (CR V, 478). Selbst noch am 24. April 1545 schreibt er an Camerarius: „Ego aequissimo animo vel potius ἀναισθήτως fero insolentiam καὶ ὕβρεις multorum“ (CR V, 684), und er begreift darunter unzweifelhaft auch Amsdorff und Luther.

Und doch hat Luther ihm erst kurz vorher wieder einen Beweis seines großen Vertrauens zu ihm gegeben. Er hat Melanchthon selbst über die Kölner Reformation befragt, und was der ihm gesagt hat — so schreibt er am 23. Juni 1544 an den besorgten Amsdorff —, wäre tolerabilis. Überhaupt hat Luther auch in dieser Zeit Melanchthons großes Verdienst um die Reformation wohl zu schätzen gewußt. In der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner lateinischen Werke im Jahre 1545 schreibt er von ihm: „. . . Quid operatus sit Dominus per hoc organum non in litteris tantum, sed in theologia, satis testantur eius opera, etiamsi irascatur satan et omnes squamae eius“ (EA 32, opp. var. arg. I, 18), und gleich am Anfang, wo er sich entschuldigt, daß er so lange gezögert habe mit der Veranstaltung einer Gesamtausgabe, führt er aus: „Multum diuque restiti illis, qui meos libros . . . voluerunt editos, tum quod nolui antiquorum labores meis novitatibus obrui et lectorem a legendibus illis impediri, tum quod nunc Dei gratia exstent methodici libri quam plurimi, inter quos Loci communes Philippi excellunt, quibus theologus et episcopus pulchre et abunde formari potest, ut sit potens in sermone doctrinae pietatis . . .“ (EA 32, opp. var. arg. I, 15).

---

1) Vgl. CR V, 462, 72. 75. 78. 98 u. a.

Das alles beweist doch zur Genüge: auf der einen Seite, daß Melanchthon sich wirklich nicht ganz frei von Schuld gefühlt haben kann: wie hätte er sonst immer wieder glauben können, daß Luthers Polemik auf ihn gemünzt sei, und er werde öffentlich gegen ihn auftreten! Andrerseits aber sehen wir auch hier wieder, wie sehr Melanchthon unbegründetem persönlichem Mißtrauen gegen Luther Raum gegeben hat. Er hätte den Freund doch besser kennen sollen! Wohl ist Luther auch mit ihm unzufrieden gewesen, aber er hat ihn das doch nie fühlen lassen, und wenn er ihn einmal tadelt, so geschieht es doch nie in jener bitteren Weise, in der sich, wie wir sahen, Melanchthon so oft über ihn ausgelassen hat. Mit Macht hat er gegen Melanchthons Freunde gedonnert, aber doch nie gegen diesen selbst. Daß damals durch ganz Deutschland die Kunde von einem Bruch zwischen beiden ging (vgl. CR V, 502), hat seinen Grund weit mehr in dem ängstlichen Verhalten Melanchthons, der sich gar zu sehr seine Furcht vor einem Angriff Luthers auf ihn merken ließ, als in dem Verhalten Luthers, der sich wohl bisweilen in der Erregung zu allzu heftigen Äußerungen hinreißen ließ, aber für einen, der ihn kannte, damit gewiß keinen Grund zu der Annahme geben konnte, er werde wirklich gegen den Freund vorgehen. Wie schon mehrfach betont: er liebte seinen Philippus zu sehr, als daß er es dahin hätte kommen lassen, und er kannte ihn auch zu gut, als daß er ihm seine Empfindlichkeit nicht hätte zugute halten sollen: „Daniel et Esaias" — sagt er einmal — „excellentissimi fuerunt prophetae. Ego sum Esaias, Philippus Hieremias. Der selb Prophet hat ymmerdar gefurchtet und Sorg gehabt, er schelt zu viel. Sic facit Philippus" (Cordatus, Nr. 393).

So ist denn durch Luthers Edelmut und Weitherzigkeit auf der einen, durch Melanchthons Friedfertigkeit — das ist allerdings nicht zu verkennen! — auf der anderen Seite dieser Konflikt wieder beigelegt worden. Zwar ist bei Melanchthon noch längere Zeit eine gewisse Verstimmung zurückgeblieben (vgl. CR V, 684, oben S. 510), dann aber ist das alte freundschaftliche Verhältnis zwischen beiden wieder hergestellt und ungetrübt ge-

blieben bis ans Ende. Luther sorgt nach wie vor mit rührendem Eifer für den Freund, dessen Gesundheit ihm viel Sorge macht. Darum schreibt er im Oktober 1545: „Caeterum M. Philippi valetudo adversa cogit nos quam primum redire domum, ne periculo nos exponamus voluntario“ (De Wette V, 759), und am 9. Januar 1546, wenige Wochen vor seinem Tode, bittet er den Kurfürsten, Melanchthon doch nicht zum Regensburger Colloquium zu senden, seiner schlechten Gesundheit wegen, denn: „wie wollte man thun, wenn M. Philippus todt oder krank wäre, als er wahrlich krank ist, daß ich froh bin, daß ich ihn von Mansfeld heimbracht habe. Es ist sein hinfort wohl zu schonen, so thut er hier mehr Nutz auf dem Bette, als dort im Colloquio. Er zeucht wohl gern hin und waget sein Leben, aber wer wills ihm raten oder heißen in solcher Gefahr, darinnen man Gott versuchen möchte und uns zuletzt einen vergeblichen Reuel stiften“ (De Wette V, 775). — „Es ist sein hinfort wohl zu schonen“! — Das klingt wie eine letzte Mahnung noch durch manchen seiner letzten Briefe hindurch (so: De Wette V, 777, 779). In allen seinen Briefen aus dieser letzten Zeit kann man seine herzliche Zuneigung zu Melanchthon erkennen.

Am 1. Februar schreibt er ihm, er sähe ihn gern bei sich in Mansfeld, „nisi magis tuae valetudinis ratio cogeret me sentire, bene factum esse, quod domi te reliquimus“ (De Wette V, 782). Noch zwei weitere liebevolle Briefe an Melanchthon zeugen von seiner rührenden Besorgnis für den Freund (De Wette V, 785 und 791); durch seine Käthe läßt er ihn stets grüßen, und sie soll Melanchthon auch seine Briefe an sie zeigen [1]), noch am 6. Februar meint er scherzend: „M. Philipps magst Du sagen, daß er seine Postill korrigiere; denn er hat nicht verstanden, warumb der Herr im Evangelio die Reichthumb Dornen nennt: Hie ist die Schule, da man solches verstehen lernt“ (De Wette V, 786).

Denselben freundschaftlich-herzlichen Charakter tragen Melanchthons Briefe an Luther. Es ist, als hätten sie eine Ahnung

1) Vgl. De Wette V, 788, 791.

davon gehabt, daß sie einander auf Erden nimmer wiedersehen würden, so innig muten uns diese letzten Briefe an, wie Melanchthons Briefe vom 31. Januar und 8. Februar (CR VI, 20, 23), vor allem aber die beiden letzten vom 17. und 18. Februar, die ja Luther nicht mehr unter den Lebenden vorgefunden haben. In scherzhafter Weise berichtet er von den langweiligen Streitigkeiten in Wittenberg, die anzuhören er gezwungen sei: „nec dubito, quin, si tu in angulo invisibilis sederes et audires tam impias voces et conciones, non solum te misereret nostri, sed etiam mirareris, quod, cum pedes habeamus, non continuo nos e medio proiiciant. Quare sapientissime factum est, quod Philippus domi a vobis retentus est“ (CR VI, 53), und am 18. schreibt er: „Gratias vobis ago, quod toties tamque amanter ad nos scripsistis. Nunc Deum aeternum Patrem Domini nostri Jesu Christi oramus, ut vos omnes domum reducat incolumes“ (CR VI, 53).

Am folgenden Tage traf ihn und alle Freunde wie ein Gewitterschlag aus heiterem Himmel die Nachricht, daß Luther heimgegangen sei.

Hier mag noch die letzte Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit[1]) Erwähnung finden. Freilich kann das — so viel steht von vornherein fest — unser bisher gefundenes Resultat nicht beeinflussen, da dieses sich auf durchaus sichere Quellen gründet, während jene Unterredung in ihren wesentlichen Punkten von dem Augenblick ihres Bekanntwerdens an hinsichtlich ihrer Historicität angefochten worden ist. Höchstens kann sie unsere bisherigen Er-

1) Zur Sache: J. Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, 2. Aufl., Bd. 2, S. 627 f. Möller-Kawerau: Kirchengeschichte III, Freiberg 1894. C. Schmidt, Melanchthon, Elberfeld 1861. Frank, Die Theologie der Konkordienformel, 3. Bd., 1858. Real-Encyklopädie, 3. Aufl., Bd. 7, Art. „Hardenberg“. Joh. Haußleiter, Die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit, N. K. Zeitschrift 1898, S. 831 ff.; 1899, S. 455 ff. Auch Planck, s. S. 460 Anm.

örterungen bestätigen und dadurch selber bestätigt oder doch in ein deutlicheres Licht gerückt werden.

Wenn nun Hardenberg berichtet, Melanchthon habe ihm selber mitgeteilt, daß Luther ihn vor seiner letzten Reise nach Eisleben zu sich gefordert und ihm gesagt habe, der Sache vom Abendmahl sei viel zu viel gethan, daß er aber auf seine Bitte, dann wollten sie eine Schrift herausgeben, um die Sache zu lindern, geantwortet habe: „Ja, lieber Philippe, ich habe das viel und oftmals gedacht, aber so würde die ganze Lehre verdächtig; ich will's dem allmächtigen Gott befohlen haben. Thut ihr auch etwas nach meinem Tode" — wenn Hardenberg das in feierlichster Weise als selbstgehörte Worte Melanchthons beteuert, so darf allerdings an seiner subjektiven Wahrhaftigkeit nicht gezweifelt werden. Da aber aus den verschiedensten Gründen ebenso wenig zweifelhaft ist, daß Luther nicht so geredet haben kann (vgl. namentlich J. Köstlin, S. 628), so muß die Erzählung Hardenbergs, wenn sie nicht eine reine Erdichtung sein kann, auf einer Thatsache beruhen, die übertrieben oder mißverstanden und irgendwie unrichtig bezogen worden ist. Und diese Vermutung wird außerordentlich wahrscheinlich gemacht durch die Kombination Haußleiters, welche die Geschichte mit der Weglassung der Polemik Luthers gegen Butzer in der Wittenberger Ausgabe seiner Schriften in Verbindung bringt. Danach ist Luther von „hohen Personen", namentlich wohl von dem Kurfürsten, dem Landgrafen Philipp und Kanzler Brück, dazu veranlaßt worden, eine solche Konzession zu machen, was er dann Melanchthon, nachdem er ihn zu sich gefordert, kurz vor seiner Abreise nach Eisleben mitgeteilt hätte, um die Sache zu erledigen. „Der Haß der Parteien brachte es dann zu Wege, daß man Luthers Worte in einem Sinne deutete, wie sie nie gemeint waren, und andrerseits eine wirkliche Konzession Luthers für so ungeheuerlich hielt, daß man sie ihm absprach" (Haußleiter, S. 465 f.). Doch auch in jenen Worten Luthers, wie sie Hardenberg berichtet, ist ja eine deutliche Abweisung von Melanchthons Vermittelungsversuchen nicht zu verkennen.

Für uns aber folgt dann aus alledem doch nur höchstens das eine, daß auch die Abendmahlskontroverse wieder Gegenstand freund-

schaftlicher und ruhiger Erörterungen zwischen beiden geworden ist, nachdem sie den Gedankenaustausch darüber lange Zeit gemieden hatten.

Mehr läßt sich mit einiger Sicherheit aus der Erzählung keinesfalls entnehmen. Die Möglichkeit dessen aber ist auch nicht leicht abzuweisen, namentlich wenn wir beachten, daß ihre Beziehungen in der letzten Zeit, wie vorhin gezeigt, thatsächlich herzlicher und freundschaftlicher geworden sind.

Anhang.

Melanchthons Urteile über Luther nach 1546.

Daß Melanchthon den treuen Freund und Gefährten aufrichtig und schmerzlich betrauert hat, bedarf keiner Erwähnung. In allen seinen Briefen aus dieser Zeit tritt uns ein tief inniger Schmerz entgegen: „Erat ille" — so schreibt er am 19. Februar an Jonas — „omnino currus et auriga Israel a Deo excitatus, ut Evangelii ministerium instauraret et repurgaret, quod res ipsa ostendit. Necesse est enim fateri, per eum patefactam esse doctrinam, quae supra humani ingenii conspectum posita est. Tali Doctore et Gubernatore nos orbari magno dolore afficimur, non solum propter nostram Academiam, sed etiam propter universam totius orbis terrarum Ecclesiam, quam consiliis, doctrina, auctoritate et Spiritus sancti auxilio regebat ... Oremus igitur Dominum nostrum Jesum Christum, qui dixit: non relinquam vos orphanos, ut deinceps Ecclesiam suam regat ac servet, et pro benefeciis, quae per D. Lutherum nobis exhibuit, ei gratias agamus, et Lutheri memoriam grati retineamus" (CR VI, 57), und unter Thränen schloß er seine Ansprache an seine Hörer am selben Tage mit den Worten: „Ach, obiit auriga et currus Israel, qui rexit Ecclesiam in hac ultima senecta mundi" (CR VI, 58). Einen „virum multis heroicis virtutibus praeditum et divinitus ad instaurandam Ecclesiae doctrinam excitatum" (CR VI, 62) beklagt er in dem Dahingeschiedenen (vgl. CR VI, 68), der weit über einen Solon, Themistokles, Scipio, der neben Jesaias, Johannes, Paulus, Augustin zu stellen

ist (CR XI, 726 ff.). Sein Vater und Präzeptor (CR VI, 57, 72), der Gubernator der Kirche (CR VI, 57), der „tot iam annos humeris suis magnam molem negotiorum sustinuit, et saepe salutaribus consiliis magna pericula depulit“ (CR VI, 81), ist heimgegangen, und er hat sie alle als arme Waisen zurückgelassen (CR VI, 57, 62, 71, 72, 92, 93 u. a.). Und dieser Princeps Dei (CR VI, 61): „quanta humanitate praeditus, quanta huius in congressibus familiaribus suavitas, quam minime hic contentiosus aut rixator fuerit?“ (Aus der Grabrede CR XI, 726 bis 734.) Noch lange zuckt der Schmerz um den hochverehrten Mann in ihm nach (vgl. CR VI, 92, 93). Aber eins muß uns auch hier wieder auffallen: Immer steht ihm doch der Gedanke im Mittelpunkt: Was hat die Universität, die Kirche an ihm verloren? wie soll es jetzt werden? „eo extincto metuendum est Ecclesiam et Politias plus habituras terribilium tumultuum“ (CR VI, 75).

Gewiß ist es groß und bewundernswert, den eigenen Schmerz hinter dem Schmerz über den Verlust der Gesamtheit zurücktreten zu lassen; und gerade Melanchthon war so angelegt, daß er stets weniger an sich selbst, als an die Allgemeinheit dachte; aber dennoch bliebe diese Selbstüberwindung unverständlich, hätten wir in ihm den allertrautesten Freund des Verstorbenen zu sehen. Das war indes, wie mehrfach betont, nicht der Fall, und jene Ausführungen finden so auch hier wieder eine gewisse Bestätigung. Melanchthon hielt sich selbst nicht für Luthers besten Freund. Das wird besonders deutlich durch sein Schreiben vom 19. Februar an Amsdorff, worin es heißt: „Etsi autem in magno dolore multos bonos homines ubique esse non dubito, tamen scio tuum moerorem longe maiorem fore, quia ille nec ullum amicum habebat vetustiorem, nec chariorem, nec tu aliter eum quam patrem dilexisti“ (CR VI, 60).

Wenn man das bedenkt, verliert auch jene bekannte und berüchtigte Stelle aus **Melanchthons Brief an den Minister Carlowitz**, Ende April 1548, der unter dem Eindruck von mancherlei Anfeindungen in unglücklicher Stimmung geschrieben ist, viel von ihrem Odium. Sie lautet: „Tuli etiam antea

servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua erat φιλονεικία non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret" (CR VI, 880).

Schön ist das freilich nicht, aber ein wirklich neues gravierendes Moment gegen Melanchthon kann darin doch nur gefunden werden, wenn man sich das zwischen beiden Reformatoren bestehende Verhältnis als das einer zu jeder Zeit ungetrübten innigen Freundschaft denkt. Das aber war ja nicht der Fall. Melanchthon hat sich öfters über Luthers Reizbarkeit und Heftigkeit bitter beklagt, und Ausdrücke, wie „contumeliose dicere" (CR V, 459) oder „insolentiam καὶ ὕβρεις" (CR V, 684), die er von ihm gebraucht, sind doch kaum minder scharf als das Wort φιλονεικία. Zudem dürfen wir ihm wohl glauben, daß er es mit dem ihm in der Erregung entschlüpften Wort nicht so böse gemeint hat, wenn er in dem Brief an Malzahn erklärt: „non est crimen, sed πάθος usitatum heroicis naturis, et erant in Luthero heroici impetus; non mirum est, nos, quorum naturae segniores sunt, interdum mirari illam vehementiam" (CR VII, 462). Die knorrige Art Luthers hat ihm, dem feinen Humanisten, nie gefallen; die heroischen Eigenschaften Luthers hat er wohl stets bewundert, aber durch die Härten in seinem Charakter hat er sich häufig verletzt gefühlt und selbst Mißtrauen gegen den Freund gehegt.

Über den Druck aber, den Luther auf ihn ausübe, hat er sich doch auch schon zu dessen Lebzeiten beklagt (vgl. CR III, 594 f., s. S. 501); die Schärfe des Ausdrucks: „servitutem paene deformem" wird man daher wohl seiner augenblicklichen Erregung zugute rechnen dürfen. Warum aber endlich sollte man nicht auch einmal über die offenbaren Schwächen selbst des besten Freundes sich tadelnd aussprechen dürfen? Melanchthon hat gewiß unter Luthers Heftigkeit viel zu leiden gehabt, und doch: mit wie zarter Hand geht er in seiner Grabrede über diese unleugbaren Schwächen Luthers hinweg! Noch am 11. März schreibt er an Camerarius: „Cumque decesserit Lutherus εν εὐφημίᾳ, bonos et amantes Deum etiam de tanto viro, qui certe aliquam doctrinae celestis partem illustravit, decet εὔφημα dicere" (CR VI, 80).

Zugleich freilich beweist diese Stelle auf der anderen Seite, daß er bereits damals, noch unter dem lebhaften Eindruck der Dankbarkeit, der Bewunderung und des Schmerzes dieser ihm so hart erscheinenden Seite in Luthers Charakter gedacht hat, und der Vorwurf wenigstens, als habe er erst lange nach Luthers Tode sich so hart über den Freund geäußert, ist unberechtigt.

Daß das Gesagte im wesentlichen richtig ist, wird auch noch durch manche späteren Äußerungen Melanchthons über Luther bestätigt. Er ist ihm stets, wie schon in der letzten Periode ihres Zusammenwirkens, der Reverendus Pater geblieben, dessen er mit Dankbarkeit und Bewunderung allzeit gedacht hat.

Am 24. Juni 1550 schreibt er in dem Zueignungsbrief zum dritten Band der deutschen Schriften Luthers an König Christian von Dänemark: „Darum wolle E. K. M. dieses und andere Bücher des Ehrwürdigen Herrn Doktoris M. Lutheri gnädiglich erhalten und auff die Nachkommen bringen, dieweil die christliche Lehre in vielen nötigen Artikeln durch ihn mit sonderlichen Gottes Gnaden erkläret ist, und viel Abgötterei und Irrtum durch ihn gestraft und abgethan sind, und ist nötig, daß seine Schriften als gewisse Zeugnis im Gedächtnis bleiben“ (CR VII, 613), und am 20. Dezember desselben Jahres in seiner „Epistola nuncupatoria praemissa Tomo IV. operum Lutheri Germanicorum an Herrn Philips, Herzogen zu Stettin“ ganz ähnlich: „Dieses ist das Werk der rechten Prediger, sie dichten nicht neue Lehre außer der heiligen göttlichen Schrift, sondern sie reinigen die göttliche Schrift von dem Unflath, welchen die Pharisäer, Abgöttische, Ketzer, Papst, Mönch darein gemengt haben. Das ist alles darumb gesagt, daß man wisse, warumb dieser Schatz der Bücher des Ehrwürdigen Herrn Doktoris M. Lutheri zu erhalten und groß zu achten sei. Es soll der Propheten und Apostel Schrift der Grund der christlichen Lehre seyn und bleiben. Weil aber derselbe Grund von Papst und Mönchen und vielen falschen Lehrern verdunkelt gewesen und nun wiederumb aus Gottes Gnaden durch den Herrn Doktor Martinum gereinigt ist, soll man seine Bücher mit großem Fleiß bewahren und uff die Nachkommen erben, denn man wird seiner Zeugniß noch sehr oft bedürfen. . . . Es ist ein besonder groß



Gotteswerk, daß er für und für sein Predigtamt in der Kirchen erhält (Eph. 4), und weil oft Irrthumb und Blindheit einschleichet, so erweckt Gott dagegen etliche rechte Prediger, als Eliam und Elisäum wider Baal ... und Augustinum wider Pelagium. Also ist auch jetzund der Herr Doktor Martinus wider päpstliche und andere viel Irrthumb erweckt, und ist Gottes Wille, daß man solcher rechten Prediger Zeugniß wisse und uff die Nachkommen bringe. ..." (CR VII, 698).

Luthers Schriften sorgfältig zu bewahren und in Ehren zu halten, darauf richten sich jetzt alle seine Bemühungen und Ermahnungen. In seiner Vorrede zu Luthers Auslegung der Genesis, dessen „cygnea cantio", führt er wiederum aus: „Cum, autem Lutheri ministerio Deus ecclesiam repurgaverit, ad quod eum excellentibus donis instruxerit, res ipsa ostendit, ipsius enarrationes longe antecellere aliorum interpretum scriptis quas quidem extare et ad posteros transmitti utile est ... ut autem praemuniantur bonae mentes, legant studiose Lutheri monumenta. ... Haec testimonia ad docendos et confirmandas bonas mentes prosunt, quae tanquam honestum depositum, ut Paulus sua testimonia nominat, bona fide tueamur" (CR VII, 918). Und wenn er auch jetzt noch, selbst in den schwersten Kämpfen mit Luthers fanatischen Schülern, den Reformator in manchem schwungvollen Gedichtchen feiert — sogar zu dessen Geburtstag 1557 (CR X, 639) —, so muß derselbe allerdings einen unauslöschlichen Eindruck bei ihm hinterlassen haben, und solche gelegentlich in heftiger Aufwallung hervorgestoßenen Äußerungen über den Freund sind dann doch nicht auf die Goldwage zu legen. Beachtenswert ist namentlich das Gedicht: „Ad Martinum Lutherum filium, patri ὁμώνυμον" aus dem Jahre 1551 (CR X, 604), das hier noch seine Stelle finden mag:

„Mersa erat in tetras Ecclesia moesta tenebras
Ac iacuit — dura lege — sepulta fides.
Ne tamen humanum prorsus genus omne periret,
Voce tui docuit nos Deus ipse patris.
Hic cum multa suae fidei documenta dedisset,
Doctrinae spargens semina pura Dei:

In linguam nostram studuit transfundere fontes
Et tantum lucis lectio nulla tenet.
Ergo Deum, pariterque Dei celebrare ministrum
Perpetuo gratae posteritatis erit.
At te praecipue patris novisse labores
Ipsiusque sequi iussa verenda decet."

Das über das Verhältnis der beiden Reformatoren zu fällende Gesamturteil ist damit ohne weiteres bestimmt. Aus der ersten stürmischen Begeisterung hat sich während der Jahre 1522—1527 ein festes, auf gegenseitiger Hochachtung basierendes Freundschaftsverhältnis herausgebildet, das bestanden hat bis ans Ende. Wohl ist es bisweilen zu ernsten Differenzen zwischen ihnen gekommen, aber diese Meinungsverschiedenheiten waren doch nicht so groß, um eine auf so sicherer Grundlage ruhende Freundschaft zu erreichen. Wenn dennoch ein Bruch zwischen beiden zeitweise sehr nahe gewesen ist, so hat das seinen Grund vor allem in der so außerordentlich verschiedenen Natur- und Charakteranlage der beiden Männer: Luther stürmisch, immer gerade losgehend auf sein Ziel, ohne Rücksicht auf die Folgen, der grobe Waldrechter, dabei auch wohl zu Übertreibungen geneigt — Melanchthon stets vorsichtig abwägend und bedächtig, alle Folgen ängstlich ins Auge fassend, fein und zurückhaltend, der freundliche Gärtner, der auch das Unkraut nicht sofort ausrotten möchte, weil er es zum Nutzen für die anderen Pflanzen noch verwenden zu können meint oder gar Besseres daraus ziehen zu können hofft. Luther selbst hat diese ihre verschiedenartige Charakteranlage einmal überaus treffend charakterisiert: „In actis apostolorum habetis nostram picturam. Jacobus denotat Philippum, qui libenter sua modestia volebat legem retinere; Petrus me, qui perrumpebat: ‚Quid oneratis?‘ Ita Ph. in charitate, ego in fide procedo. Ph. lest siech fressen, ich fres alles undt schon niemandts. Et ita Deus diversis operatur. Ph. nimis est modestus, cuius modestia papistae tantum inflammantur; qui vult ex charitate omnibus servire. Kemen mir die papisten also, ich wollt sie wol staupen" (Analecta, Nr. 589).

Dazu kommt nun auch die Verschiedenheit ihres Temperaments: Luther der hitzige Choleriker, Melanchthon der stets sorgende Melancholiker! Daher Melanchthons Ängstlichkeit, seine Neigung zu Argwohn und Mißtrauen, welche so oft die reine Harmonie zwischen den beiden Freunden stören mußte: „Philippus est tenuior me“ — meint daher Luther —, „quia magis movetur, si res non ex voluntate fluunt. At ego sum crudior et stupidior nec sic moveor rebus“ (Analecta, Nr. 26).

Freilich ist Melanchthon aus diesen mißtrauischen Regungen kein Vorwurf zu machen: in ein zaghaftes Gemüt, wie es das seine war, schleicht sich nur zu leicht der Argwohn ein, zumal in das Herz eines weniger Bedeutenden einem Größeren gegenüber. Das hat Melanchthon selbst am besten gewußt: „non est tantus amor inferiorum erga superiores, quantus est superiorum contra inferiores“ (CR IV, 706), sagt er einmal in seiner Postille.

Daraus ist endlich auch eine durchaus verschiedene religiöse Stellung zu der Sache erwachsen, die sie vertreten: Luther bei seiner innig zarten subjektiven Frömmigkeit trotz der schwersten inneren Kämpfe von unerschütterlichem Glaubensmut und einer Glaubensfreudigkeit seinem mächtigen Werk gegenüber, wie wir sie nur bei einem Jesaja, bei einem Jeremia oder Paulus wiederfinden — Melanchthon theologisch formell klarer und in seinem persönlichen Glaubensleben weit weniger angefochten, dagegen hinsichtlich der Sache, in deren Dienst er steht, als stiller, mehr objektiv betrachtender Gelehrter, weit entfernt von der Unerschrockenheit und Zuversichtlichkeit Luthers, die sich auf das Bewußtsein gründete, es sei Gottes Sache, für die er kämpfe.

Veit Dietrich hat uns (in der Handschrift Bl. 73[b], Schlaginhaufen, S. XXVI) ein Wort Luthers überliefert, mit dem Luther selbst dieser ihrer inneren Verschiedenartigkeit gedenkt: „Parvae et leves causae me multum movent, magnae autem non movent. Sic enim cogito: Hoc est supra te, du kanst es nit halten, ergo so laß es gehn. Diversum facit Philippus. Is meis negotiis non movetur, sed movent illum illa gravia reipublicae et religionis, me privata tantum premunt. Sic sunt varia dona.“

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über eine vergessene Schrift Karlstadts.

Von

Dr. Hermann Barge in Leipzig.

Mit den Vorarbeiten zu einer Biographie des Reformators Andreas Bodenstein von Karlstadt beschäftigt, stieß ich auf eine Schrift desselben, die Jäger, dem letzten Biographen Karlstadts, nicht zugänglich gewesen war [1]).

Das Vorhandensein derselben war allerdings bekannt. In Riederers Verzeichnis der Karlstadtischen Schriften wird sie aufgeführt [2]). Neuerdings haben auf vorhandene Exemplare derselben aufmerksam gemacht Otto Clemen [3]) und Knaake [4]). Aber über ihren Inhalt ist nirgends Ausführlicheres mitgeteilt worden.

Der Titel der Schrift lautet: DE LEGIS LITERA SIVE | carne, & spiritu. Andreae. Boden. | Carolostadij Enar- | ratio. ||

1) Vgl. C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1856, S. 218.

2) Riederer, Nützliche und angeneme Abhandlungen IV, Altdorf 1769, S. 489.

3) Zentralblatt für Bibliothekswesen XIV, 431.

4) Zentralblatt für Bibliothekswesen XIV, 526.

VVITTEMBERGAE | M.D.XXI. || 8 Blatt. 8[b] weiß. Signatur A„ bis B„,. Die Vorrede beginnt: DOCTISSIMO PHILIPPO ME | LANCHTONI CAROLO | STADIUS SAL. || Am Ende der Vorrede: Data Vuittembergae Hieronymi ANNO MDXXI [1]). — Der Drucker ist Nickel Schyrlentz in Wittenberg. Dies ergeben einmal die für Schyrlentz eigentümlichen, flüchtig geschnittenen Lettern, sodann das erste N des Textes, welches sich auch in der ersten, Schyrlentzs Impressum tragenden Ausgabe der Karlstadtischen Schrift Super coelibatu, monachatu et viduitate etc. findet. Exemplare finden sich, soweit mir vorläufig bekannt, in der Leipziger Stadtbibliothek (Pont. 4, Nr. 13), in der Zwickauer Ratsbibliothek (XVI, XI, 4), in Wernigerode (H° 1028).

Die Schrift gehört, trotz ihrer Kürze, zu den wichtigsten, die Karlstadt geschrieben hat. Denn sie giebt zum erstenmale die Grundlagen der fortgeschrittenen, gemeinhin als „mystisch" bezeichneten Anschauungen des Reformators. Da ihre Abfassung in den September des Jahres 1521 fällt, so erweist sich die bisherige Annahme, daß Karlstadt unter der Einwirkung der Zwickauer Propheten zum „mystischen Schwärmer" geworden sei, als unhaltbar. Denn die Zwickauer Propheten langten erst in den letzten Dezembertagen des Jahres 1521 in Wittenberg an [2]). Darnach wird auch Koldes Behauptung zu berichtigen sein [3]), daß der Anfang von Karlstadts neuer mystischer Periode erst in die Zeit nach dem 15. Februar fallen könne, und daß die Schrift „Predig oder Homilien vber den Propheten Malachiam genant. Andres Boden. von Carolstat ...." den Übergang zu ihr bilde. Die nähere Darlegung des Verhältnisses Karlstadts zu den Zwickauer Schwärmern und der selbständigen Stellung, die er ihnen gegenüber eingenommen hat, behalte ich mir für später vor.

---

1) D. i. der 30. September, nicht der 29. September, wie Riederer und nach ihm Jäger an den angeführten Orten angeben.

2) S. den bekannten Brief Melanchthons an den Kurfürsten vom 27. Dezember 1521 Corpus Reformatorum I, 513/514. Ferner Th. Kolde, Zeitschrift für Kirchengeschichte V (1882), S. 323/324.

3) Th. Kolde, Martin Luther II, 568.

Den Anstoß zur Bildung neuer Überzeugungen, wie sie in der vorliegenden Schrift niedergelegt sind, empfing Karlstadt, wie mir zweifellos erscheint, durch das Verlangen, für die Interpretation der heiligen Schrift Grundsätze aufzustellen. Aus dem Gefühl erlösender Befriedigung heraus, das ihm nach Abwerfung der scholastischen Fesseln die Vertiefung in die heilige Schrift bot, war Karlstadt anfangs dazu gelangt, ihre Vorschriften im buchstäblichen Sinne als bindend zu verstehen. In seinen 405 Thesen, die er am 9. Mai 1518 herausgab, bekämpfte er die Ansicht Gersons, der als buchstäblichen Sinn denjenigen bezeichnet hatte, welcher sich aus der Absicht und den Umständen des Schreibenden ergäbe. Karlstadt behauptete vielmehr, der buchstäbliche Sinn sei der dem Worte oder der Bedeutung des Wortes entsprechende [1]).

In seiner im Jahre 1520 erschienenen umfänglichen Untersuchung „De canonicis scripturis libellus“ gelangt Karlstadt zwar bereits zu gewissen wichtigen Kriterien, die man bei einer Untersuchung der einzelnen biblischen Schriften und ihrer Verfasser anzuwenden habe, und folgerichtig zu einer Aufstellung verschiedener Gruppen biblischer Schriften, die sich je nach der Sicherheit ihrer Überlieferung abstufen. Aber trotz der für seine Zeit weitgehenden Freiheit des kritischen Blicks wagt Karlstadt nirgends, an dem materiellen Gehalte der Schriften und seiner Verbindlichkeit für uns zu rütteln. So nimmt er die Autorität des Jakobusbriefes, trotzdem er ihm in der von ihm festgesetzten Rangfolge der Schriften selbst ziemlich die letzte Stelle anweist, lebhaft gegen die radikalen Angriffe Luthers in Schutz. Insbesondere finden wir bei Karlstadt noch nirgends klar einen Unterschied in der Wertschätzung der Schriften des Alten und des Neuen Testamentes.

---

1) D. Andree Carolstatini docto | RIS ARCHIDIACONI WITTENBVRGENSIS: CCCLXX: ET APOLOGE | tice Cōclusiones etc. (Exemplar in der Zwickauer Ratsbibliothek). These XXV: Contra Gers.: negamus esse sensum literalem qui ex intentione et circumstanciis scribentis colligitur. These XXVII: Sed eum, qui ad verbum seu verbi significationem accipitur, literalem dicimus.

Daß er noch bis in die Mitte des Jahres 1521 an der buchstäblichen Autorität des Schriftwortes festhielt, dafür bieten seine beiden Schriften über die **Gelübde** („Von gelubden unterrichtung", datiert vom 24. Juni 1521, und „Super coelibatu, monachatu et viduitate", datiert vom 29. Juni 1521) einen merkwürdigen Beleg. Wennschon durchaus von der inneren Überzeugung durchdrungen, daß Mönchs- und Nonnengelübde abzuthun seien, argumentiert Karlstadt doch stets vorsichtig mit Stellen der Schrift und wagt über das, was sie besagen, nicht hinauszugehen. Im Leviticus Kap. 27 wird gesagt, daß man ein Gelübde mit Geld ablösen kann. Die daselbst angegebenen Geldsätze überträgt Karlstadt allen Ernstes auf seine Zeit: „ßo ein Monich oder Nonn in dem XX iar biß auf LX iar gott yhre seel gelobt hatt, ßo magk er oder sie sich loesen mit L oder XX siclos wie gesagt." — Den in Numeri 30, V. 10, ausgesprochenen Grundsatz, daß eine Witwe ihr Gelübde, sich nicht wieder zu vermählen, halten soll, erkennt Karlstadt, seinem Biblicismus gemäß, an. Aber er schränkt ihn durch eine andere Schriftstelle ein: Witwen dürften nach 1 Timotheus 5, 9 Witwenschaft nicht geloben, sofern sie unter 60 Jahre alt sind. — Auch sonst quält sich Karlstadt ab, die modernen Anschauungen in peinliche Übereinstimmung mit den buchstäblichen Vorschriften der Bibel, insbesondere des mosaischen Gesetzes zu bringen.

So sind diese Schriften weit davon entfernt, die Anschauungen Karlstadts über den Unwert der Gelübde in sieghaft-stürmischer, packender Weise zum Ausdruck zu bringen. Die fortgesetzte Berufung auf mosaische Vorschriften bei einer Materie, die ein so außerordentlich aktuelles Interesse hatte, kann fast pedantisch berühren, und wenn **Köstlin** an der Schrift „Von gelubden unterrichtung" die „seltsamen biblischen Beweisführungen" rügt [1], so hat er sicherlich recht. Aber dem ehrlichen Bemühen Karlstadts, die eigenen Überzeugungen denen der Schrift unterzuordnen, wird der, welcher mit dem Entwickelungsgange des Mannes vertraut ist, die Anerkennung nicht versagen können.

---

1) **Köstlin**, Martin Luther I, S. 497.

Man darf wohl annehmen, daß Karlstadt selbst von seinen Ausführungen über die Gelübde nicht dauernd befriedigt gewesen ist. Die außerordentliche Mühe, die es ihm gekostet hatte, in einer einzelnen Frage seine dem Zeitbewußtsein entsprungenen Anschauungen den buchstäblichen Vorschriften der Bibel anzupassen, was ihm schließlich doch nur unvollständig gelungen war, lenkte sein Augenmerk auf Fragen prinzipieller Art, insbesondere auf die Frage der richtigen Interpretation der heiligen Schrift. In den Monaten Juli, August und September hat Karlstadt, nach vorhergehender reicher schriftstellerischer Thätigkeit, nichts veröffentlicht, von einer kleinen Schrift abgesehen („Berichtung dyesser red | das reich gotis leydet gewaldt etc." Datiert vom 29. Juli 1521). Wir werden mit der Annahme nicht irre gehen, daß in dieser Zeit Karlstadt durch intensive Gedankenarbeit sich zu den Grundanschauungen seiner neuen Theologie, an denen er in den folgenden Jahren unwandelbar festhielt, durchgekämpft hat. In der Schrift „De legis litera sive carne et spiritu" sind die logischen Grundlagen enthalten, auf denen sich seine späteren Einzelanschauungen aufbauen. — Übrigens ist unsere Schrift die letzte, welche Karlstadt in lateinischer Sprache verfaßt hat. Sie würde länger ausgefallen sein, wenn ihm nicht aus buchhändlerischen Rücksichten Schranken gezogen gewesen wären [1]).

Melanchthon ist die Schrift gewidmet. Die Vorrede, in der Karlstadt Melanchthons Ruhm in hohen Tönen feiert, zeigt, daß damals das Verhältnis beider Männer zu einander noch ungetrübt war, wennschon Melanchthon Karlstadt gegenüber jederzeit eine gewisse Zurückhaltung an den Tag gelegt hat [2]). Melanchthon wird gepriesen wegen seiner überragenden Kenntnisse auf dem Gebiete der Philologie (linguarum interpretatio), der Dia-

1) Vgl. Karlstadts Bemerkung: A „. . . ultra quaternionem non expaciabitur hic libellus.

2) Vgl. Melanchthons Urteile über Karlstadt Corpus Reformatorum I, 92. 96. 445. Später äußert sich Melanchthon stets aufs Abfälligste über ihn. Vgl. CR I, 572/573. 599. 694. 727. 730 (est enim, ut scis, quamquam sit theologus, tamen pecuniae minime contemptor. 24. März 1525 an Spalatin). 740. 951. 1036.

lektik, der Beredsamkeit. Nihil adeo saxeum est, quod non facile commollias; nihil tam fusum, quod non amputes, nihil tam angustum, quod non queas dilatare. Imo nihil est quod tibi non obtemperet, rigidos flectis, erectos inclinas, iacentem erigis, adversantem et repugnantem capis. Doces, dedoces; incendis, restinguis. Omnia tuae vehementiae cedunt. Außerdem sei jedermann bekannt, daß Melanchthon die heilige Schrift auswendig wisse (memoria continere). Dem Karneades sei Melanchthon vergleichbar, von dem das Altertum überliefere, er habe nie eine Materie verteidigt, von deren Rechtmäßigkeit er nicht überzeugt hätte (quam non probavit), nie eine bekämpft, die er nicht zu Fall gebracht hätte. Gegenüber Melanchthons Überlegenheit schwinde jedes Gefühl des Neides (Omnium omnis superata iacet invidia).

Gleich zu Beginn seiner sachlichen Ausführungen spricht Karlstadt in aller Schärfe Anschauungen aus, welche im direkten Widerspruche zu früheren Äußerungen über denselben Gegenstand und zu den noch in den Schriften über die Gelübde befolgten Grundsätzen stehen. Moses, Jesaias und die übrigen Propheten, darauf Christus und die Apostel bestätigten, daß die Juden oft in dem Buchstaben des Gesetzes hängen geblieben seien. Das sei die Eigentümlichkeit thörichter Menschen, bei Unwesentlichem zu verharren und das Wesentliche darüber zu vernachlässigen [1]). Christi Wort vom Mückenseien und Kameleverschlucken heiße gedeutet: Ihr Pharisäer verehrt und fürchtet jenes sichtbare Fleisch (carnem) des Gesetzes, den Geist (spiritum) und die Bedeutung (vim) des Gesetzes seht ihr nicht an.

Jedermann kenne die Vorschriften im Leviticus über Brandopfer u. ä. Schon Jesaias lehre (im 1. Kap. V. 10—13), daß eine buchstäbliche Befolgung derselben nicht genüge [2]). Und nun

1) A „. Hoc est peculiare stupidis et truncis hominibus, in minimis stare et implicari, maiora neglegere.

2) Testatur iis Esaias, non quaesiisse id legis spiritum et voluntatem [= er habe nicht das als Geist und Willen des Gesetzes gesucht], quod plane litera et caro praeceptorum exquirit. Man vergleiche damit die oben angeführten Thesen Karlstadts aus dem Jahre 1518!

kommt Karlstadt zu einer ersten wichtigen Formulierung seiner neuen Anschauungen: A„b Legis caro et litera sive cortex, cutis seu velamen, bractea [= Goldblättchen, Fournier] et pellis est, quam oculis inspicere manu calamoque formare possumus. Spiritus autem solo animo colligitur neque vere spiritus nobis est nisi divina vi et digito insculpatur.

Die weiteren Ausführungen Karlstadts dienen im wesentlichen dazu, diesen hier von ihm zum ersten Male ausgesprochenen Gedanken eines konsequenten Parallelismus zwischen Buchstabe und Geist der heiligen Schrift zu erläutern. Die buchstäblichen Vorschriften des Gesetzes, die Karlstadt gern bildlich als Hülle (velamen), Rinde (cortex), Haut (cutis, pellis), Oberfläche (superficies) oder Schatten (umbra) des Gesetzes bezeichnet, offenbaren nicht den Geist des Gesetzes, sondern verhüllen ihn. Damit den Menschen der geistliche Gehalt solcher Bestimmungen wieder klar werde, habe Gott die Propheten erweckt. „Denn der fleischliche Mensch war untergetaucht im Fleische des Gesetzes und konnte nicht das, was Geist war, wahrnehmen (subodorari) und jenen verborgnen Saft des Gesetzes nicht schmecken" [1]. Das Gesetz ist in Wahrheit geistlich, wir aber sind fleischlich. Will man den Geist des Gesetzes ergründen, so gilt es in aller erster Linie zu erforschen, was das Fleisch des Gesetzes verhüllt [2].

Was nun ist unter diesem Geiste des Gesetzes zu verstehen? Karlstadt giebt darauf folgende, von ihm aufs nachdrücklichste hervorgehobene Antwort: A„, Nunc fortiter neque tamen temere uno verbo legis spiritum effundam. Spiritus legis vo-

---

1) A„b neque succum illum legis reconditum degustare. Wenn man die spätere mystisch-enthusiastische Schreibweise Karlstadts bis in ihre ersten Anfänge zurückverfolgen will, wird man Stellen, wie die vorliegende berücksichtigen müssen.

2) Die Wertlosigkeit einer buchstäblichen Befolgung der Gesetzesvorschriften führt Karlstadt noch weiter aus: A„, Sicut parvum est, secundum faciem hominum iudicare, ita ne magnum quidem fuerit, faciem legis inspexisse. Sicut noluit Christus, ut faciem ieiunantes expolirent (Matth. 6), sic nunquam Judaeos, Pharisaeos et Hypocritas non arguit stultitie et ignavie, quod umbram legis tamquam solem et corpus adorabant.

luntas est dei. „Der göttliche Wille ist der Geist und die Seele des göttlichen Gesetzes: Deshalb bitten wir täglich: Dein Wille geschehe! Das ist: Wirke in uns, was dein Wille, der unter der Haut und dem Antlitz (sub pelle et facie) des Gesetzes verborgen ist, befiehlt; gieb durch deinen Willen, was du unter der Hülle (sub cute) des Gesetzes entweder befiehlst oder verbirgst.“ Das Wesen dieses göttlichen Willens aber ist, daß wir auf Gott unsre Hoffnung, Zuversicht und Liebe, und vor allem unsern Glauben richten.

Seine Anschauungen erläutert Karlstadt, indem er einige Schriftstellen zu interpretieren sucht. Er beginnt mit der schon vorher einmal angeführten Stelle Jesaias 1, 11 („Was soll mir die Menge eurer Opfer, spricht der Herr. Ich bin satt der Brandopfer von Widdern, und des Fetten von den Gemästeten, und habe keine Lust zum Blut der Farren, der Lämmer und Böcke“). Jesaias hätte statt dessen auch mehr positiv sagen können: „Nicht das war Seele, Wille und Geist des Gesetzes, daß ihr Fett darbotet, nicht fordert die Bedeutung des Gesetzes, daß ihr Opfer der Art darbringt.“ Aliud voluit lex, ne [= nicht daß] haberetis manus sanguinarias, ne persequeremini legem, ne pollutas operationes adferatis, sed lavaremini aqua fidei et auferatis malum cogitationum vestrarum (A,,, b).

Interessant ist sodann, wie Karlstadt für die Richtigkeit seiner Auffassung die Ausführungen Pauli am Ende des 2. Kapitels des Römerbriefes über die Beschneidung in Anspruch nimmt. Mit Eifer tritt er für die Ansicht Pauli ein, der ja „die Beschneidung, die auswendig im Fleisch geschieht“ gering schätzt, und schließt daran folgende Betrachtung: (A,,,, b) „Siehe, mein Leser, welcher Unterschied besteht, ob man dem Geist oder dem Buchstaben des Gesetzes nachgeht. Es kann geschehen, daß einer dem Gesetz völlig fremd ist, der die unerträgliche Qual des Gesetzes dem Namen nach erträgt und dem Wortlaut nach das Gesetz hält. Warum? Niemals können wir das Fleisch des Gesetzes annehmen (carnem legis subire), ohne daß wir verdammt werden und das Gesetz übertreten, wenn wir nicht vorher den Willen des Gesetzes angenommen haben. Dies thun wir aber, indem

wir glauben .... Wer so an Christus glaubt, der ist von jedem Fleisch des Gesetzes befreit, weil durch den Leib Christi das Fleisch des Gesetzes getötet wird. Der wahre Gehalt des Gesetzes aber bleibt immer unerschütterlich und kann nicht verändert werden. Denn die wahre Freiheit ist eine Knechtschaft im Geiste des Gesetzes; wie ein Sklave der Gerechtigkeit ist, wer befreit ist von der Sünde [1]).

Eine eingehendere Erläuterung hält Karlstadt noch für erforderlich, um den scheinbaren Widerspruch zu beseitigen, der in der Behauptung liege: wer dem Geist des Gesetzes gehorche, sei vom Gesetze frei. Er giebt diese Erklärung im engen Anschluß an das 7. Kapitel des Römerbriefes. B_b: Nempe qui obedit et servit, is illius addictus est domini, cui obsequitur. Pugnant autem eundem esse legis addictum ac servum et a lege liberatum, sicut pugnat virum vivere et mulierem a viri iure solutam (s. dazu Römer 7, V. 2). Richtiger würde viel-

---

1) Siquidem est libertas vera servitus legis in spiritu. Quemadmodum servus est iusticie, qui liberatus est a peccato. — Diese ganze Ausführung zeigt, wie wenig man dem Wesen der Karlstadischen Theologie nahekommt, wenn man sie als einen „Rückfall in mittelalterliche Gesetzlichkeit" charakterisiert. — Luther schreibt am 27. Januar 1524 an den Kanzler Brück (Enders, Luthers Briefwechsel IV, 283): Verum sinitote ire (nämlich die Anhänger Karlstadts), quo it, forte etiam circumcidentur Orlamundae, et toti Mosaici futuri sunt. Dem gegenüber ist daran zu erinnern, daß Karlstadt hier und an vielen anderen Stellen seiner Schriften nicht nur die Beschneidung, sondern eine wörtliche Befolgung der Gesetzesvorschriften überhaupt ablehnt. Vgl. die folgende Stelle in unserer Schrift [A,,,,b]: Huic ego respondeo, nunquam carnem carnaliter circumcidi, nisi lex carnaliter intelligatur, id est iuxta id, quod infert auribus et oculis dominus .... Hoc dixit carnaliter circumcisis, i. e. secundum literam, non secundum novitatem spiritus. Nempe ut Judaei in minuciis pendentes magnifecerunt glandis circumcisionem, quasi tum legem custodierint, errorem illum Moses Deut. X. emendare cupiens dixit: Circum-(B) cidite praepucium cordis vestri, quo plane praecepto sensum circumcisionis expromsit et ad principium eius revocavit, scl. ad fidem quam Abraham habuit, antequam circumcisionis carnalis praeceptum audiret. Nur aus der Stupidität der Juden erkläre es sich, daß sie diese Bestimmung wörtlich genommen hätten.

leicht der Ausdruck sein, daß der, welcher dem Gesetz im Geist diene, ein Freund des Gesetzes sei, nicht ein Sklave. „Die durch Christum Erlösten stehen nicht unter der Tyrannei des Gesetzes und werden nicht durch seine Last gedrückt. Ein Freund des Gesetzes ist, wer dem Gesetze Gottes im Geiste dient (mente servit. Vergl. Röm. 7, V. 6), wie ein Freund Christi ist, wer ihn im Geiste verehrt und seine Gebote thut. Denn der, welcher Gottes Gebote thut, weiß, was ihm zu teil geworden ist, er erkennt nämlich, daß das ihm als ein Geschenk Gottes gewährt sei. Daher preist er Gott und wird ein Freund Christi.“ B,,,: Sic ego Paulum legis amicum verius dixero, quam servum, quamquam faciat et serviat legi, quoniam Christus discipulos suos voluit amicos appellare, si facerent praecepta, dicens: Vos amici mei estis, si feceritis, quae praecipio vobis Ioann. XV.

Das oberste Gebot Gottes aber ist, an ihn zu glauben. B,,: Proinde nullam condemnationem habet, qui credit. Neque esse servus potest, quia diligit sermonem, quem audit. Alsdann wächst auch die Sünde nicht durch die Anhörung des Gesetzes, sondern wird dadurch beurteilt. Denn diese Anhörung bewirkt nunmehr Ekel und Abscheu vor eignen Werken und zeigt, ob ich Gottes Willen und Vorschriften ausführe. So steht der Gläubige mehr unter dem Willen des Gesetzes, als unter dem Gesetze. Ja, er befindet sich in Übereinstimmung mit dem Willen des Gesetzes, wennschon er ihm dient, weil er im Gesetze Gottes erfreut und erquickt wird, und wird mit Gott ein Geist, nicht infolge seiner Werke, sondern durch den Glauben. B,,b: Neque fieri potest, ut in legem iusticiae venias, si operibus accedis, quia summa legis est credere deo. Ut credas, haec est radix, petra, corpus et fastigium legis.

Karlstadt schließt seine Schrift folgendermaßen: „Daher ist der Geist des Gesetzes verborgen und erfreut inwendig den Sinn, weil wir den Geist nicht durch Werke, sondern durch den Glauben, nicht durch Altheit, sondern durch Neuheit erlangen, das ist, weil wir dem Willen Gottes durch Zuversicht und Glauben verbunden werden“ [1]).

---

1) (B,,,,): Itaque spiritus legis est occultatus et intrinsecus oblectat

Zu Karlstadts eifrigsten Anhängern in Wittenberg gehörte zu jener Zeit bekanntlich der Knabenschulmeister Georg Mohr[1]). Wennschon es ihm später gelang, Luther versöhnlich zu stimmen, hat er doch noch Jahre lang an einer Reihe von Überzeugungen festgehalten, die er von Karlstadt übernommen hatte. Speziell an die in der Schrift De legis litera sive carne et spiritu entwickelten Anschauungen erinnert der Inhalt zweier, im übrigen unbedeutender kleinen Schriftchen Mohrs, die er als Pastor in Borna in den Jahren 1524 und 1525 veröffentlichte. Die erste Schrift hat den Titel: „Eyn Christ= | liche vormanüge auß dem Euan= | gelio: dixit Martha ad | Jesum: Wider das | zaghafftige er= | schreckniß des | Todes. ‖ Magister Geor= | gius Mohr. ‖ 4 Blatt. 4ᵇ weiß. Sign. A„ bis A„„. Titelbordure. Datiert vom 8. Dezember 1524. — Hier unterscheidet Mohr bezüglich der Auslegung der Schriftworte zwischen einem sensus naturae und sensus spiritus. — Die zweite Schrift lautet: „Außlegunge | vber das Euangelion von der | Kirchweyhunge Luce. 19. | Ingressus Jesus per= | ambulabat Hie= | richo: ‖ Georgius Mohr | zu Born Prediger. Anno: | M. D. X. X. V. ‖ 8 Blatt. Bl. 8 weiß. Sign. A„ bis B„„. Titelbordure[2]). Diese zweite Schrift bietet interessante Belege dafür, zu welchen Geschmacksverirrungen das Prinzip spiritualistischer Deutung von Schriftstellen führen kann, wenn es plump angewandt wird. So schreibt Mohr [A„„ b] „Dise heylige Christliche tempel vnd gottes wonungen, werden nicht mit öll vnd schmeher geweyhet vnd geschmyret vnserm leybigen mißbrauch nach, sondern durch den heyligen geyste: Welecher durch mylde fettigkeit götlicher gaben außfleust, durch den bart

---

mentem, quia spiritum non operibus, sed fide, non vetustate, sed novitate contingimus, hoc est voluntati dei fiducia et fide iungimur.

1) S. über ihn einige Notizen bei Enders, Luthers Briefwechsel V, 351, Note 1. — Von seinem Auftreten in Wittenberg 1521 erzählt Fröschel in der Vorrede zu „Vom Priesterthum der rechten wahrhafftigen Kirche" ꝛc. Abgedruckt in „Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen", 1731, S. 692.

2) Beide Schriften tragen am Ende das Impressum von Gabriel Kantz in Altenburg. Exemplare in Zwickauer Ratsbibliothek XVI, IX, 16, Nr. 35 und 36.

Aaron yn alle glydmaß des gantzen Christlichen cörpers: geheyliget vnd gesegnet."

In der Zeit nach dem Erscheinen seiner Schrift de legis litera sive carne et spiritu widmete sich Karlstadt vornehmlich praktischen Aufgaben: Der Reform der Abendmahlsfeier, des Kultus und der Armenpflege. Daraus erklärt es sich, daß vorläufig seine hier ausgesprochenen Gedanken über das wahre Wesen der in der Bibel gegebenen Gesetzesvorschriften in den Hintergrund traten. Als ihm indessen durch Luthers Eingreifen die Möglichkeit, eine praktisch-reformierende Thätigkeit zu entfalten, entzogen war, knüpfte er an die Gedankenreihen unsrer Schrift wieder an und entwickelte sie weiter zu jenen mystischen Anschauungen, die uns in seinen Schriften aus den Jahren 1523 bis 1524 entgegentreten.

Rezensionen.

1.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge. — Im Auftrage der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte herausgegeben von **Karl Kehrbach.** Berlin, A. Hofmann & Comp.

Band IV: Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder. Kritische Textausgabe mit kirchen- und dogmengeschichtlichen Untersuchungen und einer Abhandlung über das Schulwesen der böhmischen Brüder. Nebst fünf Beilagen und einem Namen- und Sachregister. Von Joseph Müller, Diakonus und Historiograph der Brüderunität in Herrnhut. Berlin 1887.

Band XX: Die evangelischen Katechismusversuche aus den Jahren 1522—1526. Berlin 1900.

Band XXI: Die evangelischen Katechismusversuche aus den Jahren 1527—1528. Berlin 1900.

In den Plan dieses großen Sammelwerkes, das unter der Einheit der didaktisch-pädagogischen Abzielung sehr verschiedenartige Stoffe in sich faßt, war laut der Veröffentlichung Kehrbachs vom Jahre 1883 auch die Herausgabe der älteren Katechismen eingeschlossen. Ein hervorragender Anfang war durch den vierten Band der Sammlung von Joseph Müller, Diakonus in Herrnhut, gemacht worden. Er hat die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder, mit denen schon v. Zezschwitz sich

eingehend beschäftigt hatte, in kritischen Textausgaben und mit wertvollen Untersuchungen ihrer theologischen Stellung und ihrer Abhängigkeitsverhältnisse dargeboten. Müller greift für die Ausgaben des ersten deutschen Brüderkatechismus, „die Kinderfragen“ zunächst auf den Anhang des v. Zezschwitzschen Werkes: „Die Katechismen der Waldenser und der böhmischen Brüder, Erlangen 1863“ zurück (S. 3 f.) und kommt durch eine vergleichende Übersicht der Varianten zu dem Ergebnis, daß keine der uns bekannten Ausgaben den Originaldruck bietet, daß also dieser uns noch unbekannt ist. Müller hat daher für den Abdruck als Vorlage die Ausgabe verwendet, „die nach seiner Ansicht dem Original am nächsten zu stehen scheint“, obschon sie unter den aufgeführten die späteste ist (wohl 1530 gedruckt; eine Angabe darüber fehlt): Catechismus, Ein Christliche vnderweisung vnd vorschrifft der Jungen im Glauben, Wie vor Neun Jarn vonn den Waldenser Brüdernn, Rechnung yres Glaubens dadurch gegebenn, vszgangen (S. 9). Zezschwitz hatte dagegen eine Ausgabe aus dem Jahre 1522 (bei Müller S. 4, 1. Nr. 1; bez. mit D) zu Grunde gelegt. Eine dem Abdruck (S. 9—28) bei Müller folgende Untersuchung, wann die erste Ausgabe des deutschen Brüderkatechismus erschienen sei? ist genötigt, die Frage nach der Anknüpfung von Beziehungen der böhmischen Brüder zu Luther nochmals aufzurollen und kommt unter Auseinandersetzungen mit Zezschwitz und Gindely (S. 41 ff.) zu einer anderen Auffassung der Vorgänge (S. 32—35, Zusammenfassung S. 37 ff.). Die ältesten uns erhaltenen Ausgaben des ersten deutschen Brüderkatechismus stammen aus dem Jahre 1522. Müller weist nach, „daß dieser Katechismus im Verkehr der Brüder mit Luther bis Anfang 1523 gar keine Rolle spielt“, daß er in dem Anfang der Lutherschen Schrift „Vom Anbeten des Sakraments“ zum erstenmal deutlich erscheint und diese Schrift wahrscheinlich veranlaßt hat. Da nun die erste Ausgabe 1522 erschienen ist, ihm aber eine Originalausgabe vorangegangen sein muß, so mag man diese ins Jahr 1521 oder 1522 setzen (S. 39). Müller weist ferner, entgegen der Annahme, daß der erste böhmische Brüderkatechismus gleichzeitig mit dem deutschen erschienen sei (S. 3 unter Verweisung auf Gindely, Br.-Gesch. I, 189), auf Grund eines in der Prager Universitätsbibliothek vorhandenen Ms. älterer Redaktion (S. 3) und aus den Spuren in der Litteratur der Brüder nach, daß schon 1510 sich eine Controverse zwischen einem Barfüßermönch und Bruder Lukas erhoben hatte, die den Bestand der Kinderfragen voraussetzt, und daß dies Büchlein von Lukas verfaßt, spätestens 1502 zum erstenmal erschienen ist (S. 49 ff., Zusammenfassung S. 68 f.). Weiter nachgrabend nach den letzten Wurzeln des Buches kommt Müller dann auf den hussitischen Katechismus, von dem er, weil Palackys Text ungenügend ist, eine wortgetreue Übersetzung mitteilt (S. 79—86). Diesem wohl nicht von Huß

selbst, doch von einem seiner Anhänger im ersten Entwickelungsstadium des Hussitismus (S. 87) entstandenen Buche ist das von Lukas verfaßte verwandt, obschon nicht von gleicher Anlage und von ihm abweichend in der Lehre von der Kirche und vom Fegefeuer (S. 88f.). Lukas hat den Stoff des hussitischen Katechismus erweitert, seinen praktischen pädagogischen Zwecken entsprechend gestaltet und ihn unter den beiden Kategorieen wesentlicher und dienlicher Dinge gefaßt (S. 90): so ist von seiner Hand ein kleineres für die Kinder bestimmtes Buch und ein größeres für Gereiftere entstanden. Nur für jenes bot ihm der hussitische Katechismus reicheren Stoff (S. 90). Aus den verschiedenen katechetischen Versuchen aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erhellt dann, wie wahrscheinlich es sei, daß sich lange vor dem Auftreten der Brüder unter Hussens Nachfolgern eine bestimmte Katechismusform ausgebildet habe. Ihre Entwickelung bis zu Lukas läßt sich aber zur Zeit noch nicht genau verfolgen (S. 95). Auch die dann folgende dogmengeschichtliche Erläuterung des Inhalts der Kinderfragen (S. 104) und die Darstellung der Abendmahlslehre der alten Brüder ist ebenso bedeutend wie interessant (S. 104—136). Was das Verhältnis zu den Waldensern angeht, so lehnt Müller ebenso wie Zezschwitz, doch aus anderen Gründen die Auffassung ab, daß die Kinderfragen eine Nachahmung des Waldenserkatechismus seien. Einen Zusammenhang, ja eine Übereinstimmung erkennt er für das Lehrstück vom Glauben an (S. 140). Für das Nähere muß es hier bei einer bloßen Verweisung auf den Abschnitt (S. 139—148) und auf eine Schrift von J. Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder, I. Prag 1878, ferner von demselben das Werk in böhmischer Sprache (Müller S. 143, Anm. 1) vom Jahre 1883 wie auf E. Montet, Histoire littéraire des Vaudois du Piémont, Paris 1885 (S. 143, Anm. 1) sein Bewenden haben. Für historisch sicher hält Müller auf Grund der Gollschen Forschungen, daß die Waldenser bei der Konstituierung der Brüderunität eine hervorragende Rolle spielten, daß hussitische Waldenser mit zutraten, als die Brüder sich zu einer eigenen Kirche sammelten und sich eben damit zugleich von einem anderen Teil der Waldenser, die diesen Schritt nicht mitthun wollten, schieden (S. 144ff.).

Wie diese von dem Brüderkatechismus rückwärts zu den geschichtlichen Zusammenhängen mit dem Hussitismus und den Waldensern verfolgten Spuren sind die abwärts in die Anfänge der Reformationszeit hineinführenden von hohem Interesse. Das kleine Buch behauptete sich noch im Wohlgefallen vieler vom Evangelium angeregter Kreise und fand in verschiedenen Bearbeitungen Verbreitung von Niederdeutschland bis nach der Schweiz. Zwar nicht immer in einfachen Nachdrucken. Auch solche erschienen noch (Müller S. 4f.): aber von 1524 an traten auch Bearbeitungen auf; eine niederdeutsche, gedruckt in Magdeburg 1524

(Zezschwitz S. 265 f., Müller 148 ff.); eine in gleicher Mundart gedruckte in Wittenberg 1525; eine hochdeutsch gedruckte in Zürich, für den Kinderunterricht in St. Gallen empfohlen, im Jahre 1527; auch, wie wir aus dem XX. Band der MGP. erfahren, eine Erfurter vom Jahre 1522 (Bd. XX, S. 11 der Titel), die zur Frage der Anbetung Christi im Sakrament im Gegensatz gegen die Anschauung der Brüder schon so steht wie Luther (Bd. XX, S. 13, 6—23) und eine Straßburger (Bd. XX, S. 12 und 14). Für die Abschattierungen der Standpunkte, die sich in diesen Arbeiten einem theologischen Betrachter kundgeben, sei auf Müllers Einleitungen verwiesen.

Als sehr willkommen wird man nun die beiden im vorigen Jahre erschienenen Bände XX und XXI begrüßen dürfen, denen noch zwei weitere folgen werden. Eine Sammlung evangelisch-reformatorischer Katechismen aus den Jahren 1522—28 liegt hier vor, vorbereitet durch die kundige Hand Kaweraus, dessen Arbeit, weil sie um anderer dringender Verpflichtungen willen nicht vollendet werden konnte, Ferdinand Cohrs, Pastor primarius in Eschershausen in Braunschweig fortgesetzt hat und zum Abschluß bringen wird. Das Gebotene giebt Zeugnis von eben so viel Fleiß wie Umsicht und erhebt sich auf einem Untergrunde weitgehender Nachforschungen in vielen Bibliotheken Deutschlands und Österreichs, worüber ein Verzeichnis Bd. XX, S. 29 orientiert. Ausgeführt ist die Sammlung mit großer Akribie in der Aufzählung der Ausgaben der aufgefundenen Katechismen, der Wiedergabe der Titelblätter — eine Reproduktion, die auch die künstlerische Ausschmückung wiedergegeben hätte, hätte eine angenehme Zugabe gebildet, wahrscheinlich aber das Werk verteuert, — der Vergleichung der Texte, der Untersuchung der Abhängigkeit des Inhalts. Wenn der Schwerpunkt dieser mannigfaltigen Bemühungen in das Bibliographische gefallen ist, so wird sich dies aus dem Charakter des ganzen Unternehmens erklären, das einer theologischen Untersuchung die zuverlässigen Materialien darbieten, ihr selbst nach mancher Richtung den Weg andeuten, ihre Arbeit aber nicht vorwegnehmen will. Überhaupt dürfte auch ein weiteres Nachforschen nach den Zusammenhängen dieser Litteratur mit den führenden Geistern und geschichtlichen Katechismustraditionen nur zum geringeren Teil einen für den Dogmenhistoriker erheblichen Betrag liefern, es sei denn da, wo eine so eigenartige Persönlichkeit wie Agricola (Band XXI, Nr. 21, S. 261—311) an jenen katechetischen Erstlingsversuchen beteiligt ist. Ich vermag daher die vom Herrn Herausgeber ausgesprochene Erwartung nicht zu teilen, daß diese Dokumente auch für die Dogmengeschichte und die Geschichte der Theologie als notwendige Ergänzungen wichtig seien. Hierauf kommt es aber in der That auch nicht an; denn wer für die Kirchengeschichte davon überzeugt ist, daß sehr viel lebendig wirksame Mächte in einer litterarisch unscheinbaren Gestalt den Weg zum Herzen des Volkes gefunden haben,

und daß das summierte Ergebnis dieser kleinen Derivationen aus dem Strom des wiedergeöffneten Evangeliums für das Ganze des evangelisch-christlichen Volkstums weit mehr bedeutet, als manches gelehrte theologische Werk und mancher Lehrstreit, der wird es für Gewinn achten, daß uns eine Sammlung kleiner auf Unterweisung der „Einfältigen“ und der Jugend berechneten Libelle in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit dargeboten wird. Es sind wichtige Beiträge zur Geschichte der kirchlichen wie der Schulpraxis, ja, zur Geschichte der häuslichen Erziehung. Denn wir dürfen nicht übersehen, daß die Organisation der Schulen in jenen Jahren, da diese Litteratur entstand, sich auf die Städte beschränkte, da es Dorfschulen im eigentlichen Sinne selbst im Mutterlande der Reformation, in Kursachsen, wie das aus dem Visitationsabschied des Jahres 1557 zu ersehen ist (Richter, Kirchenordnungen, Bd. II, S. 184[a]), noch nicht gab. Der religiöse Unterricht, in den Städten schulmäßig organisiert, wurde auf den Dörfern gewöhnlich durch die Kirchner oder Meßner erteilt und durch Katechismuspredigten von seiten des Amtes, durch häusliche Unterweisung von seiten der Eltern unterstützt. Wie sehr man auf die Verbindung der kirchlichen Unterweisung mit der häuslichen rechnete, zeigt der bekannte Zusatz, der durch alle fünf Hauptstücke des kleinen Katechismus Luthers wiederkehrt: „Wie ein Hausvater dasselbe seinem Gesinde (d. h. seinen Hausgenossen) einfältig vorhalten soll.“ Beharrte man noch durch Jahrzehnte nach der Abfassung des Katechismus Luthers in diesem Verfahren, so war man vorher erst recht darauf angewiesen, und je ungerüsteter und ungeschulter die Hände waren, in denen das Geschäft der Unterweisung lag, desto wichtiger wurde das Buch, dessen man sich bediente. Wo die freie mündliche Mitteilung, vollends das Lehrgespräch, nur wenigen zugemutet werden konnte, wuchs der Wert des gedruckten Wortes. Man wird kaum zu viel sagen mit der Behauptung, daß für religiöse Erkenntnis vom gedruckten Wort kaum zu einer Zeit mehr abgehangen habe, als in den Jahrzehnten der Entstehung und Konsolidierung evangelischer Gemeinden gerade damals, als das lebendige Zeugnis des Mundes neue Kraft gewann. Der nur nach seinen Resultaten, wie sie in den Visitationen hervortreten, erkennbare Prozeß der Durchsäuerung des deutschen Volkes, namentlich der Landbevölkerung mit den Kräften des Evangeliums tritt nun in dieser litterarischen Vermittelung soweit hervor, um einigermaßen faßbar und darstellbar zu werden. Möchte er in den Handbüchern der Kirchen-, namentlich der Reformationsgeschichte immer noch völliger berücksichtigt werden!

Inzwischen hat es an gelehrter spezialistischer Bemühung, deren Erträge zum Teil in die geschichtlichen Partieen der Lehrbücher der praktischen Theologie übergegangen sind, nicht gefehlt, um jene Seite der kirchlichen Praxis, besonders in ihrer litterarischen Begleitschaft und daher

nicht ohne Einseitigkeit darzustellen. Eine Darstellung dieser katechismusgeschichtlichen Schriftstellerei giebt Cohrs in einem guten Überblick. Namentlich in der Zeit seit dem 30jährigen Kriege hebt sie an und erstreckt sich bis auf die Gegenwart. In jenem Überblick hat für die ältere Zeit Langemack, die von so viel Federn ausgeschriebene und nicht immer citierte Quelle, erneute Würdigung gefunden. Für die neuere Zeit ist die gedrängte Zusammenstellung auch Fachleuten wertvoll, weil sie alles Wesentliche bietet, wenn man auch wünschen möchte, der mit diesen Erscheinungen wohlvertraute Herausgeber möchte eine kurze Charakteristik hinzugefügt haben. Nebenbei sei zu dem Buche: „Fr. Fricke, Luthers kleiner Katechismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Litteratur des Reformationsjahrhunderts, Göttingen 1898" die Bemerkung nicht unterdrückt, daß zu dem Tadel des „verfehlten Titels" sich doch auch eine Anerkennung des Wertes und die Kenntlichmachung der Verfasserschaft durch eine Frau (Friederike Fricke) hätte gesellen sollen.

Für die Auslese hat der Herausgeber sich im Wesentlichen Kaweraus Grundsatz angeeignet, solche Schriften aufzunehmen, die im religiösen Jugendunterricht der ersten Reformationszeit sicher oder doch mit größter Wahrscheinlichkeit gebraucht worden sind. Freilich ist gerade in dieser Zeit die im weiteren Umfange religiös-volkstümliche Litteratur meist mit der für die Jugend bestimmten zusammengeflossen, und der Begriff der Jugend wieder umfaßt das „junge Volk", das Gesinde mit den jüngeren Gliedern der Familie. Daß die Grenze schwer bestimmbar ist, zeigt gleich die erste Nummer, Luthers Betbüchlein (Bd. XX, S. 3 ff.), von dem der Verfasser selbst zugesteht, daß es zunächst nicht für die Unterweisung der Jugend bestimmt gewesen sei, sondern der Beichtunterweisung und der Erbauung der Erwachsenen gedient habe. Aber allerdings ist es dann doch für diesen Zweck mit verwendet und von Luther hierzu empfohlen worden. Man kann aber gleich bei dieser ersten Nummer fragen, ob nicht statt des Referats über Luthers Thätigkeit und der Inhaltsübersicht über das Betbüchlein der einfache Hinweis auf die Weimarische Ausgabe genügt hätte, da sie einen Teil der katechetisch gearteten Werke Luthers schon gebracht hat und das Betbüchlein im X. Bande, wie Cohrs S. 5 selbst bemerkt, noch bringen wird. Statt des geschichtlichen Überblicks konnte einfach auf Köstlins große Biographie verwiesen werden.

Auch die Nr. II, die Kinderfragen der böhmischen Brüder im Dienst der Evangelischen, ist nur Ergänzung zu J. Müllers Veröffentlichung. Sie bietet die Textvarianten anderer Ausgaben, und unter diesen nur vier inhaltlich bedeutende (S. 13 f.). Man muß Müllers Ausgabe mit zuziehen, um die Bedeutung der Bearbeitungen für die Evangelischen zu ermessen, vgl. S. 9. Wie weit ihr Einfluß sich erstreckte, geht aus der Magdeburger Bearbeitung Bd. XX, Nr. VI, S. 103 ff. hervor, die auch in Rostock Eingang gefunden hat, ferner aus der Wittenberger Bearbeitung

Bd. XX, Nr. XI, S. 143 ff.; nur daß der Verfasser des Wittenberger Buchs auch an die Magdeburger Bearbeitung sich „vielleicht“ angeschlossen und im zweiten Teil seines Buches Eigenes dargeboten hat. Dadurch, daß alle diese Bearbeitungen von dem polemischen Zuge ihrer Vorlage mit erfaßt worden sind, entsteht eine eigentümlich spröde Stellung zum apostolischen Symbol (S. 104) aus der Erwägung, daß hier nur ein Bekenntnis der „fides historialis“ vorliege, gegen die man die fides promissionis „de geloue yn de thosage Gades“ zu setzen haben, „alse, dat yck geloue gensIyck, dat Gott de vader vth lütter gnade vnde barmhertichent vns hefft Christum geschendet, alse dat de Christus vns sy gebaren, vns gegeuen, vnde vor vns gestoruen, vor vnse sünde genöch gedan, vnde vpgestan vmme vnser rechtuerdicheyt wyllen ...“ (Müller, S. 167, 9—21 und 25 ff.; bei Cohrs Bd. XX, S. 144). Hier also tritt zum erstenmal aus dem Mittelpunkt des evangelischen Glaubensinteresses ein Bedenken gegen das altkirchliche Symbol auf, das dann auch in den modernen Fehden gegen dasselbe in der Schlachtreihe der Argumente nicht gefehlt hat. Auch Nr. XII, eine in Dialogform gegebene Erklärung des rechten Glaubens und seiner Wirkung von Hans Gerhart, Bd. XX, S. 157 ff. hat wohl in der Tendenz, den Glauben als ein starkes, beständiges Vertrauen zur Geltung zu bringen, von einer Benutzung des Symbols abgesehen.

An unmittelbarer Wiedergabe eines biblischen Stückes hat sich Eustasius Kannel in Straßburg genügen lassen, der sich auf das christliche Gesetz beschränkt, hierin wohl durch Melanchthons Vorgang in dessen Enchiridion elementorum puerilium bestimmt. Während Melanchthon die Bergpredigt nach Matthäus giebt (S. 34 ff.), hat Kannel eine Konkordanz aus Matthäus, Markus und Lukas hergestellt und sich in der Übersetzung an den Stellen, an denen Melanchthon von Luther abweicht, überwiegend an diesen gehalten. So liegt ein interessanter erster Versuch, die grundlegende Unterweisung für die Kinder (S. 90, 10. 91, 1. 93, 5) in Christi Bergpredigt darzubieten, vor in dem Büchlein „Euangelisch gesatz wie es von Christo predigt võ Sant Mattheo Marco vnd Luca beschriben in welchẽ der kern eins waren Christlichen lebñs kurtzlich verfaßt vñ begriffen ist zamenzogen vñ concordiert durch Eustasium Kannel. Für die iungen Kinder. 1524“. Cohrs hat Recht, in diesem Versuch nicht blos eine Bearbeitung des Melanchthonschen Enchiridions zu sehen (S. 88), und die Bedeutung dieses selbständigen Produkts erhöht sich noch durch den Schluß der Kannelschen Vorrede (S. 90 ff.), die ein interessantes Zeugnis des Eifers um evangelische Jugendbildung darstellt. Man darf daran denken, daß in demselben Jahre 1524 Luthers Schrift an die Ratsherren erschien. Der Schluß zeigt, wie es der Titel des Büchleins ausspricht, daß Kannel keineswegs die ganze christliche Unterweisung in seinem „Evangelischen Gesetz“, sondern nur die Lebensvor-

schriften, mit denen wir „genug zu schaffen haben unser Leben lang", in der Absicht hat darbieten wollen, von anderen verstrickenden Bindungen frei zu machen (93, 3). Sein Plan war aber, mit der Zeit das ganze Leben unseres Seligmachers Jesu Christi aus den vier Evangelisten zusammengezogen mitzuteilen, also eine Konkordanz, wie sie für die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Bugenhagen hergestellt hat, und man darf aus dem Inhalt der Vorrede folgern (90, 18—91, 13. 92, 21—35), daß er auch für dieses größere Werk durch die Hand der Eltern einer rechten Auferziehung der christlichen Jugend zu dienen gehofft hat. Ob ihm diese Hoffnung erfüllt ist, erfährt man nicht aus der Vorrede [1]).

Für die Anfänge der reformierten Katechismuslitteratur ist Nr. IX, die Züricher Katechismus-Tafel wichtig, ein Katechismus, den die Wiedergabe Band XX, S. 126 sehr anschaulich macht. Die zehn Gebote, und zwar nach dem Text, doch noch nach der abendländisch recipierten, von den Reformierten später aufgegebenen Zählung. Die Reihenfolge der Stücke: Gebote, am Schluß das Doppelgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten aus Matth. 22, 37—40; Gal. 5, 14; Röm. 13, 10; 1 Timoth. 1, 5. Das Vaterunser, die Anfangsworte also noch nicht in der späteren reformierten Tradition „Unser Vater"; das Ave Maria und der Glaube. Im Texte hier: „Abgevaren zur der Hell", und im dritten Artikel: „Die heylige allgemeine Kilch gemeinsamme der heiligen, Ablaß der sünd. Vferstentnus des fleischs. Vnd ewigs läben". Verfaßt ist das Büchlein wahrscheinlich in dem für die Züricher Reformation so wichtigen Jahre 1525 durch Leo Jud, der schon 1523 eine Taufformel entworfen hat.

Die katechetische Arbeit eines berühmten, theologisch und kirchlich einsame Wege gehenden Pädagogen, Valentin Ickelsamers, führt uns das X. Stück, S. 129 ff. vor: „Ein Ernstlich vnd wunderlich gesprech zwayer kinder mit einander" u. s. w. aus dem Jahre 1525. Die Gesprächsform ist von höchster Lebendigkeit und für die Geschichte des Dialogs im katechetischen Unterricht von besonderem Interesse. Von den sich unterredenden Kindern ist das eine der Unterweisung bedürftig, das andere redet als wissendes und lehrendes; beide zum Teil recht altklug: Anna verweist auf Deut. 6 und 11, wonach Gott zu den Eltern sagt: „Meine Gebote sollst du deine Kinder lehren", auf Pauli Episteln und Christi Vorbild. Margreth erwidert: „Da hör ich, daß uns unsere Eltern auch Besseres sollten lehren". Und Anna bekräftigt: „Ja, wenn sie

1) Ernst und Adam erwähnen in der Katech.-Gesch. des Elsasses ebenfalls die Kannelsche Schrift (S. 18, Anm. 1) — was Cohrs unerwähnt läßt. Liegt vielleicht in dem eben dort erwähnten „Auszug aus den Evangelien" (1524 Köpffel) die Ausführung des Kannelschen Plans vor?

das übersehen werden, müssen sie Rechenschaft geben vor dem Richterstuhl Gottes, und Gott wird ihrer Kinder Blut von ihren Händen fordern", S. 141, 18—35. Ickelsamer bittet freilich in der Vorrede: „Ich mein auch, es soll niemand zürnen mit diesen Kindern, daß sie ein wenig ungedulbig sein oder das gemein schuolmeistervolck", S. 133, 9—11. Er selbst freilich hatte schon damals kein geringes Schulmeisterbewußtsein: „Meinesteils halt und schätze ich, Kinder recht zu lehren, für ein Sach, daß man billig solche Leut über sie setzen sollt, die sonst das Evangelium durch den Geist Gottes rein, lauter und gewiß predigen können", S. 133, 6—9. Also mit dem Schulmeister hat ebensoviel auf sich, als mit dem Pastor. Man hat in jenem Herzenserguß Beides, den Mann und einen Typus. Wie anders lautet die schöne Hochschätzung des Unterrichts bei Luther, wenn er sich wünschte, er hätte mögen der Knaben Lehrer sein können!

Ein besonderes Interesse darf Nr. XIII, das Büchlein für die Laien und die Kinder nebst seinen Bearbeitungen finden, das 1525 plattdeutsch ausgegangen und dann sofort ins Hochdeutsche „gebessert und gemehret" übertragen, auch ins Lateinische übersetzt und in zahlreichen Ausgaben verbreitet worden ist. Am bekanntesten ist es geworden unter dem Titel der Laienbiblia. Einerseits zeigt es für die Herausbildung eines evangelischen Katechismusstoffes den sehr bemerkenswerten Fortschritt, der durch Luthers Katechismus für die Folgezeit festgelegt worden ist, daß zu den traditionellen Stücken: Gebote, Glaube, Vaterunser, ein Abschnitt von der Taufe, bestehend aus dem bloßen Spruch Mark. 16, 16, und vom Sakrament (des Altars), bestehend aus den Worten der Einsetzung, hinzugefügt wird. Die dann folgende Unterweisung, d. i. Erklärung, ist ganz von Luther abhängig, nämlich von der kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers und der kurzen Erklärung des Vaterunsers vom Jahre 1519, wenn auch in freier Gestaltung. Die Einleitung des Herausgebers geht der Entstehungsgeschichte des Buches nach, ohne für die Verfasser zu einem sicheren Ergebnis zu kommen. Die Entstehungszeit setzt er in den Oktober 1525, gleichzeitig mit Luthers deutscher Messe, in der ebenfalls zum ersten mal die beiden Sakramente als Katechismusstücke erwähnt werden (S. 170). Wahrscheinlich ist in dieser Fünfzahl der Verfasser des Büchleins für die Laien von Luther abhängig. Der religiöse Stoff ist vermehrt durch eine Anzahl von Gebeten, die aus älterer Tradition stammen mögen. Sie sind auch nebst anderen in Luthers Katechismus übergegangen.

Als ein Stück, das auf Anfordern der Universität von Hermann Tulich als Rektor Bugenhagen zur Prüfung übergeben und als „von unserer Münze" dessen Billigung gefunden hat, sei noch Nr. XIV, „das kurze Handbüchlein für junge Christen" von Johann Toltz erwähnt. In der That trägt es den Lutherschen Typus. Die Anordnung ist nach

der Lokalmethode getroffen. Cohrs giebt noch eine besondere Inhaltsübersicht, einen bescheidenen Versuch „einzelne Begriffe zu Gruppen zusammenzufassen“ (S. 246). Aber solche Zusammenfassungen haben leicht etwas die Eigentümlichkeiten der Abfolge Verwischendes; wenn z. B. die Titel (Gesetz, Evangelium, Glaube in Christum, Sakramentum, die Taufe, die Messe, zweierlei Gerechtigkeit, menschliche, göttliche) unter die Überschrift: „Die göttlichen Kräfte des Christenlebens“ gestellt werden.

In „Schulweise“, d. h. in Gesprächsform hat der Landauer Pfarrer Johann Bader vom Anfang des christlichen Lebens mit dem jungen Volk zu Landau auf die Osterzeit gehandelt (Druck 1526). Vom Christenstand, seiner Begründung durch Glaube und Taufe ausgehend, kommt Bader zum Evangelium, weil aus dessen Predigt der Glaube als Gabe Gottes kommt, die oben nur den vor der Welt Anfang Auserwählten zu teil wird. Sein Kennzeichen ist die ungefärbte, d. i. durch das heilige Kreuz bewährte Liebe. Damit gewinnt das Gespräch den Übergang zum Evangelium, und im Anschluß an dessen Definition (266, 15) folgt das „Unser Vater“, — dessen einzelne Bitten unter dem Gesichtspunkt einer Unterweisung Christi über unseren Lebensstand erklärt werden (266—68); hierauf die zwölf Hauptstücke des wahren christlichen Glaubens, eine ältere, auf die Legende von der Abfassung des Symbols durch die zwölf Apostel zurückgehende Zählung, die sich auch in den Kinderfragen der böhmischen Brüder (Bd. IV, S. 12, 13—28) und im hussitischen Katechismus findet, in diesem mit Nennung der einzelnen Apostel (Bd. IV, S. 80, Fr. 9) aber auch Luther bekannt war. Dann schließt sich an das Lehrstück von der Taufe (Bd. XX, S. 272 f.), vermittelt durch den Begriff des kindlichen Gehorsams, zu dem sie „verlobet“, die Erklärung der zehn Gebote, die nach dem biblischen Text 2 Mos. 20 und 5 Mos. 5 wiedergegeben werden (S. 273). Mit einer Unterweisung über das Verhältnis von Gesetzeserfüllung und der uns zugerechneten Gerechtigkeit kehrt diese Unterweisung zum Glauben zurück, dem „einigen guten Werk“ (S. 279).

Von den Stücken, die Bd. XXI bietet, sind einige schon bekannt. Zum Katechismus von St. Gallen (Nr. XVIII, S. 203—8), der von Müller MGP. IV, 188—208 abgedruckt worden ist, werden nur die Varianten zweier Abdrucke (S. 205—8) und eine Inhaltsübersicht hinzugefügt. Ferner ist des Petrus Schultz „Büchlein auf Frag und Antwort“ von Kawerau schon unter den Neudrucken deutscher Litteraturwerke als Nr. 92 (Halle, Niemeyer, 1891) ediert, zusammen mit dem von Chr. Hegendorf. Die anderen Nummern haben dagegen sämtlich Anspruch auf Interesse: Melanchthons Sprüche (Nr. XX, S. 229 ff.), die ursprünglich für Volksbelehrung bestimmt, dann Eingang in den Gebrauch bei der Jugendunterweisung gefunden haben. Dann liegen die beiden Bücher Agrikolas: Elementa pietatis congesta 1527 (in den deutschen

Ausgaben: Eine christliche Kinderzucht (Nr. XVI, S. 3—83) und „Hundertdreißig gemeine Fragstücke“ (Nr. XXI, S. 261—311), die Kawerau in seiner Biographie Agrikolas S. 41. 70f. 73ff. kurz besprochen hat, hier in extenso vor. Zur Genesis der Katechismusgeschichte der Reformierten ist Wolfgang Capitos Arbeit: „De pueris instituendis Ecclesiae Argentinensis Isagoge“, 1527; deutsche Ausgabe: „Kinderbericht und Fragestück von gemeinen Punkten christlichs Glaubens“, aus demselben Jahr) in der Nr. XVII zugänglich gemacht. Ernst und Adam haben sich in ihrer oben genannten „Katechetischen Geschichte des Elsasses“ § 3, S. 23—26 eingehend mit dem Buch beschäftigt; aber gerade an einer solchen Betrachtung erwacht erst recht das Bedürfnis, den ganzen Text leicht zugänglich zu haben!

Das letzte Stück des XXI. Bandes der MGP. ist Kaspar Gräters Catechesis, die Ende August 1528 druckfertig war und für den Unterricht in Heilbronn Verwendung fand. Der Ausdruck des Verfassers, er habe „wie ein Bienlein Honig zusammengetragen“ (323, 18f., vgl. 314) kennzeichnet seine Methode.

Ein Referat, wie dieses, kann nur einen ungefähren Eindruck von dem Umfang und Wert des Dargebotenen geben. Von den Materialien zu einer Geschichte des katechetischen Unterrichts sind die litterarischen zugerichtet und zugänglich gemacht für die Verwendung; behauenen Bausteinen gleich. Wenn das Werk, dem wir guten Fortgang wünschen, zum Abschluß gebracht ist, werden sich hoffentlich ebenso fleißige wie umsichtige Hände finden, die den Bau hinausführen als eine Geschichte der evangelischen Jugendunterweisung in der Kirche, der Schule und der Familie während der ersten Epoche der Reformation.

Hermann Hering.

Der Schluß von Prof. Ryssels Aufsätzen über „Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft“ (vgl. Jahrg. 1900, III und IV, 1901, I, S. 75ff.) wird im letzten Hefte des laufenden Jahrgangs erscheinen. Die Red.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1901, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1901.

Abhandlungen.

1.

Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft.

Von

Prof. D. Ryssel in Zürich.

(Fortsetzung.)[1]

C. Handschrift B und P[2]): Kap. 36, 29—38, 1[a].

*29 Mache dir zu eigen[a], was allem Eigentum voransteht,
ein Weib*,
als wohlbewahrte Burg[b] und als stützende Säule.

---

1) Vgl. Jahrg. 1900, III, S. 363ff. und IV, S. 504ff.; 1901, I, S. 75ff. und II, S. 269ff.

2) P = Pariser Fragment. Israel Lévi fand unter einem Bündel von Blättern aus der Geniza (und vielleicht vom Friedhof) in Kairo zwei Blätter, welche den hebräischen Text von 36, 29—38, 1 enthalten. Dieser Text, der sich an sich durch größere Korrektheit auszeichnet, bietet ein besonderes Interesse dadurch, daß er einen Paralleltext zu den der Handschrift B angehörenden Oxforder und British Museum-Stücken gleichen Inhalts bietet und daß seine Lesarten mit wenigen Ausnahmen (s. z. B. zu 37, 8) identisch sind mit den Varianten, die in der Handschrift B am Rande beigefügt sind. Israel Lévi hat diesen Pariser Text in der „Révue des Études Juives“, Tom. XL, Janv.-Mars 1900, p. 3 sq. veröffentlicht und Anmerkungen beigefügt.

30 Wenn keine Mauer [c] da ist, wird der Weinberg abgeweidet,
und wenn keine Frau da ist, ist er (der Mann) „ohne
Ruh' und Rast“ [d].

31 Wer traut wohl einem Heerhaufen [e],
der in Eilmärschen von einer Stadt zur andern zieht?
Ebenso geht's einem Menschen, der kein Heim hat [f],
der sich schlafen legt [g], wo ihn die Dämmerung überrascht.

---

1 Jeder 'Freund' [h] sagt: „Ich bin [ihm ein] Freund“; **37**
doch giebt es manchen, der nur gern Freund heißt [i].

2 Ists nicht ein 'Gram', der bis zum Tode anhält [k],
wenn sich ein Freund, den 'man wie sich selber liebt' [l],
zum Feinde umwandelt?

3 Wehe dem Freunde, der da sagt [m]: „Warum bin ich so
geschaffen,
daß ich [nun einmal] den Erdkreis mit Arglist [n] erfüllen muß!“

4 Das ist ein schlechter [o] Freund, der [nur] auf die Tafel [p]
sein Augenmerk richtet:
zur Zeit der Not steht ein solcher 'abseits' [q].

5 Ein guter Freund kämpft mit dem 'Barbaren' [r]
und gegen die Feinde hält er den Schild [vor].

6 Vergiß nicht des Kameraden im Kriege [s]
und laß ihn nicht im Stiche, 'um dich zu retten' [t].

[a] Statt des Imperativs קְנֵה, den S wiedergiebt und der auch durch die Vorlage von V. 29, d. i. Spr. 4, 5 und 7, gesichert ist, bieten H[r] und P das Partizip קוֹנֶה, das G zum Ausdruck bringt. Nach G. Margoliouth wäre H[r] mit neuer Tinte geschrieben, wahrscheinlich nicht früher als im 17. Jahrhundert; doch handelt es sich wohl nur um ein Nachziehen undeutlich gewordener Schriftzeichen, da um diese Zeit kaum mehr jemand eine Handschriftenvergleichung zu einem Siractexte vorgenommen hat. Faßt man im Folgenden ראשית zeitlich, so müßte man supplieren: wenn jemand einen eigenen Hausstand gründen will;

man könnte für diesen Sinn ('ר = „zuerst") den Inhalt von V. 30 geltend machen. — [b] H hat dafür: עזר ומבצר „eine Hilfe und eine Festung"; doch wird die Lesung עיר מבצר in H[r] und P durch das parallele עמוד משען bestätigt. G und S haben dafür: „eine dir entsprechende Hilfe", was aber aus Gen. 2, 18 (wo LXX und Pesch. [nur מיבדרנא statt עדרא] den gleichen Ausdruck haben) entnommen, also sekundär ist, obgleich natürlich, was Lévi annimmt, auch schon G und S עזר כנגדו in ihrem Texte gelesen haben können. — [c] H hat גדיר, P גדר; doch ist letzteres wohl sicher dasselbe Wort גֵּדֵר und das Jod dient zur (hier unnötigen) Fixierung des Sere. Wenn im Folgenden G כֶּרֶם durch κτῆμα wiedergiebt, so hat er nicht, wie G. Margoliouth meint, קנין dafür gelesen, indem er aus Versehen in die vorhergehende Zeile geraten sei; vielmehr ist κτῆμα i. S. v. „Grundstück" die gewöhnliche Wiedergabe von כרם (vgl. noch Apokr. S. 411, Anm. [b]). — [d] = נָע וָנָד Gen. 4, 12. Die Übersetzung des נָע durch στενάξει „er wird seufzen" bei G ist veranlaßt durch die Wiedergabe von נָע Gen. 4, 12 durch das gleichbedeutende στένων, das seinerseits wohl durch ein sprachlich nicht berechtigtes Zusammenbringen des נָע mit dem Zeitwort אָנָה „seufzen" oder mit נָהָה „wehklagen" bedingt ist; entweder faßte auch G das Part. נָע i. S. v. „wehklagend" auf, oder es war ihm darum zu thun, eben durch den Anschluß an die Wiedergabe von נָע in LXX seine griechischen Leser daran zu erinnern, daß hier ein Citat aus Gen. 4, 12 vorliegt. S bemerkte weder die Entlehnung von נע ונד aus Gen. 4, 12, noch bezog er es richtig auf den Mann, dessen Hauswesen keine Frau vorsteht, sondern er sah, wohl durch den parallelen Satz in V. 30[a] bewogen, als Subjekt den „Zaun" (in welchem Falle מרנא besser singularisch zu fassen ist) bezw. den „Ort" selber an und übersetzte danach: „an dem Orte, wo keine Frau ist, ist er (sc. der Zaun; bezw.: „der Ort, wo ..., ist") geöffnet und zerrissen" (d. h. Eindringlingen offenstehend). — [e] Aus H ersehen wir, daß auch S mit seiner sonderbaren Übersetzung: „einem (unverheirateten) Burschen, der einer Gazelle (wie 27, 20) gleicht", keinen anderen Text als H vor sich hatte; denn er faßte גדוד dem Zusammenhange entsprechend i. S. v. syr. גדודא „un-

verheirateter junger Mann“ und danach צבא i. S. v. צְבִי „Gazelle“, welche (irrtümliche) Zusammenstellung er durch die Plurale צבאים und צבאות von צבי für gerechtfertigt hielt (nicht aber ist mit Lévi גודא „Schar“ für גדודא zu lesen, weil dazu weder דדמא „welche[r] gleicht“ noch der Singular לטביא „der Gazelle“ paßt; vgl. noch Apokr. S. 411, Anm. [d]). G hat גדוד „Räuberbande“ wie LXX Hos. 7, 1 durch „Räuber“ übersetzt (vgl. אִישׁ גְּדוּדִים Hos. 6, 9) und giebt deshalb den Genetiv צָבָא „des Heeres“ frei durch das Adjektiv εὔζωνος „wohlgegürtet“ (= „wohlbewaffnet“) wieder; nicht aber hat er צבא für ein Adjektiv von der gleichen Wurzel wie צבי, i. S. v. „gewandt“, angesehen, wie Lévi meint. In V. 31[b] erinnert das Zeitwort דִּלֵּג „springen, hüpfen“ (vom Hirsche Jes. 35, 6) wohl zugleich an die Stelle 2 Sam. 22, 30; Ps. 18, 30, wo es mit dem Akkusativ שׁוּר „Mauer“ verbunden, also i. S. v. „überspringen“ gebraucht ist, so daß es hier nicht bloß bedeutet: eilenden Laufes von einer Stadt zur anderen ziehen, sondern zugleich: jede dieser Städte im Fluge stürmen und erobern. — [f]Was H bietet: אֲשֶׁר לֹא קֵן, könnte nur bedeuten: „der kein Nest ist“, und die richtige Ausdrucksweise אֲשֶׁר לֹא קֵן לוֹ ist als kakophonisch jedenfalls nicht der ursprüngliche Text. Dieser wird vielmehr אשר אין קן לו gelautet haben, wie H[r] und P noch bieten, und danach ist die Schreibung von H sekundär, und zwar wohl dadurch entstanden, daß לא statt לו geschrieben und dann das nun überflüssige אין ausgestoßen wurde. Statt קֵן „Nest“ = „[behagliches] Heim“ hat S frei nach V. 30[b] „Frau“ eingesetzt, vielleicht, um den Sinn unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, oder auch, weil er, wie so oft, wegen Undeutlichkeit des Wortes קן darauf angewiesen war, aus dem Zusammenhange das Fehlende zu erraten. — [g]Unabhängig von mir ist auch G. Margoliouth auf den Gedanken gekommen, daß in S statt כמות „er stirbt“ zu lesen sein wird: נָבוּת „er übernachtet (vgl. betreffs des neuhebr. Zeitwortes בות Levy I, 228), so daß dann S mit H (und G) dem Sinne nach übereinstimmt. Obwohl nun בתר דמשתכח „an dem Orte, wo er sich [gerade] befindet“, dazu ganz gut paßt, empfiehlt es sich doch, mit G. Margoliouth statt משתכח zu lesen

נחשך „[wo es] dunkel wird“, so daß dann völlige Übereinstimmung zwischen S und H (und G) stattfindet. Daß bei diesem Wortlaute des S die Reihenfolge der Wörter in H umgekehrt ist (was Lévi gegen unsere Konjektur geltend macht), ist kein ernstlicher Gegengrund. Wenn aber Lévi auf die Grabschrift (Corpus inscr. Hebr., col. 162): סה הרגיע במרגוע נפשו „Hier ruht sich am Ruheplatze aus“, hinweist und dadurch die Übersetzung von S erklären möchte, so würde, wenn S wirklich רגע gelesen hätte, dadurch nur erklärt, wie S zu seiner falschen Wiedergabe kam, nicht aber diese als die richtige erwiesen, zumal da die Übereinstimmung mit H (und G) durch ganz leichte Textänderung erzielt werden konnte. — [b] = אוֹהֵב, wie H[r] und P richtig lesen; was H bietet: אוֹמֵר „[jeder,] der sagt, [sagt]“, giebt keinen Sinn. Betreffs S vgl. Apokr. S. 411, Anm. [b]. — [i] V. 1[b] fehlt in H ganz, findet sich aber in H[r] und P, nur daß in letzterem Texte zweimal אהב statt אוהב in H[r] geschrieben ist. Mit Recht bemerkt Lévi, daß die Konstruktion des hebräischen Satzes sehr kühn ist; doch wird dadurch, daß er statt des im Accus. adverb. stehenden שֵׁם (= „dem Namen nach“) nach G ὀνόματι בְּשֵׁם zu lesen vorschlägt (= „mit dem Namen eines Freundes“), nichts gebessert. S übersetzt wörtlich: „dessen Name Freund ist“, ohne daß man als Vorlage שְׁמוֹ voraussetzen müßte. Man wird sich dabei beruhigen müssen, daß die „änigmatische“ Kürze: „ein Freund, [der] dem Namen nach Freund[ist]“, hier durch die Spruchform gefordert wurde. — [k] Da in H[r], schon dem Sinne und Zusammenhange nach, aber auch nach G und S, jedenfalls עד statt על (so bei G. Margoliouth) geschrieben steht, so stimmt H[r] hier wieder mit P überein. Nach Stellen wie Jer. 51, 9; Hiob 40, 23 (vgl. auch Hos. 9, 1; Hiob 3, 22) wäre auch אל, was H bietet, nicht undenkbar; und wenn in H[r] wirklich על stünde, so wäre dies wohl korrumpiertes אל. Statt דין ist wieder, wie schon 30, 21[a] und 23[c], דָוֺן zu lesen (s. Jahrg. 1900, S. 534), nicht aber דִין in diesem Sinne zu fassen (so Lévi). In S ist V. 2[a] jetzt an V. 1[b] angeknüpft: „aber es giebt [auch] einen Freund, der nur so heißt [2] und nicht dazu kommt [es zu sein] bis zum Tode“; aber schon die geschraubte Konstruktion in V. 2[a] weist darauf hin, daß uns

nicht mehr der ursprüngliche Text vorliegt, vielmehr vor dem part. מגיע, das dem מגיע genau entspricht, ein Wort (nach 30, 21 und 23 jedenfalls דוונא) ausgefallen und erst danach ursprüngliches [הוי] לא in ולא (zur Anknüpfung an V. 1[b]) verändert worden ist. — [l] Der Wortlaut des ganzen Stichos V. 2[b] ist analog dem von 6, 9[a]. Der Ausdruck רֵעַ כְּנַפְשְׁךָ „ein Freund wie du selbst“ kann nur bedeuten: der dir so nahe steht, als ob er dein alter ego wäre, nicht aber kann das in der Übersetzung verwendete „den man liebt“ ohne weiteres ergänzt werden; dagegen geht aus אֱהוֹב כְּנֶפֶשׁ 7, 21 hervor, daß man in dieser Redewendung כנפש ohne Suffix zu verwenden pflegte, weshalb auch hier die von H[r] und P dargebotene Lesart כנפש vorzuziehen ist, zumal da die zweite Person hier nicht in den Zusammenhang paßt. Was G bietet: *ἑταῖρος καὶ φίλος*, ist vielleicht durch eine Variante אוהב neben רֵעַ veranlaßt; der doppelte Ausdruck könnte aber auch nur den Zweck haben, ungefähr die gleiche Zahl von Wörtern zu erhalten. Und was S hat: „Der wahre Freund wird wie du selber dir sein“, kann überhaupt nicht auf den uns vorliegenden Wortlaut von H bezw. H[r] zurückgehen und erklärt sich am einfachsten, wenn man annimmt, daß die Worte נהפך לצר in dem Exemplare des S undeutlich geworden waren und er nur noch ... נה las, was er zu נהיה (nach syrischer Weise) bezw. יהיה ergänzte. — [m] H bietet als Text: הו רע שאמר. Für das הו ist aber nicht mit G. Margoliouth auf die gleiche Form הו Am. 5, 16 hinzuweisen, als Beleg dafür, daß es echt sein könne, sondern einfach mit H[r] und P dafür הוי zu lesen. Ferner ist רֵעַ „Freund“ nach דֵיעַ H[r], das natürlich nur aus רֵיעַ verschrieben ist, statt רֵעַ in P und bei G und S zu lesen. Schließlich ist statt שֶׁאָמַר wohl אֹמֵר H[r] (vgl. V. 4[a]) oder יֹאמַר P (mit leicht zu ergänzendem אשר) zu lesen, da ש = אשר in den echten Sirach-Fragmenten nicht nachzuweisen ist. Das כן in H fehlt in H[r] und P, aber auch G und S lasen es schon nicht mehr. Aus diesem Wortlaute, der augenscheinlich schon früh korrumpiert war, erklärt sich leicht der als Vorlage für G und für S vorauszusetzende Text. Denn G las wahrscheinlich הוי רַע יֵצֶר statt הוי רע אמר (vgl. יֵצֶר רַע Gen. 6, 5 und Apokr. S. 412,

Anm. [b]), wiewohl das ἐνθύμημα bei G an sich auch auf die Lesung רֵעַ (wie Ps. 139, 2. 17, wo es in LXX ganz analog wiedergegeben ist) zurückgehen könnte; und S, in dessen Handschrift das הוי unleserlich geworden war, las statt des verbleibenden רע יצר vielmehr רֵעַ וְצַר, was er, um an V. 1 [f], wo vom Freunde die Rede ist, anzuknüpfen, zu „der Feind und der Böse" umkehrte. Das mit יצר ein Wortspiel bildende נוצרתי änderten sie, je nach dem Sinne, den sie in den ersten Worten des Stichos fanden, um: G zu נוֹצַרְתָּ, da nach L (creata es) statt ἐνεκυλίσθης als ursprüngliches Textwort ἐνεκτίσθης restituiert werden muß, S zu נוֹצָרוּ. Wenn aber Lévi, der auf Grund meiner Restitution יֵצֶר רָע auf die größere Wahrscheinlichkeit der Lesung רֹעַ יֵצֶר hingewiesen hat, meint, daß die Lesung רֵעַ statt רַע und überhaupt die Textvorlage des G vorzuziehen sei, so können wir im Hinblick auf den ganzen Gedankengang, der von falschen Freunden handelt, ihm nicht zustimmen. — [n] Die Form תַּרְמוּת findet sich im A. T. nur Jer. 14, 14 als Ktîb für das gewöhnliche תַּרְמִית, das sich auch in P findet. — [o] = מֵרֵעַ, Part. Hiph. von רעע, = „Schlecht handelt"; doch könnte man dafür auch lesen מַה־רַע „Wie schlecht" (wogegen Zusammenschreibung des מַ[ה] mit dem folgenden Worte vor ר nicht nachweisbar ist), was vielleicht die jetzt unlesbar gewordene Randnote bot, während freilich P wie H liest. G las auch מֵרֵעַ, faßte dies aber thörichter Weise i. S. v. Freund (s. Apokr. S. 412, Anm. [c]). — [p] Das Textwort שֻׁלְחָן ist durch S, aber auch durch die Parallelstelle 6, 10 gesichert. Die Variante שַׁחַת „Grube" bezw. „Unterwelt" in H [r] und P ist sicher falsch; denn auch gegen die Fassung: „ein liebender Freund (מֵרֵעַ wie Spr. 19, 4. 7 und sonst) hat die Unterwelt (d. i. den Tod) im Auge", erheben sich Bedenken, da der Sinn, ein wahrer Freund müsse dem Freunde immer das respice finem vor Augen rücken, den Glauben an die Vergeltung zur Voraussetzung haben müßte. Auch G scheint hier einen verderbten Text vor sich gehabt zu haben; seine Wiedergabe des letzten Wortes durch ἥδεται läßt auf die Lesung לשמחה. (statt לשחת.) schließen. Umgekehrt las S statt מביט anders, wenn nicht statt דקריב in S anders (etwa דצביר „welcher giert") zu

lesen ist (weiteres s. Apokr. z. St.); möglich wäre aber auch dies, daß S das קרב in V. 5[a] aus Versehen zu V. 4[a] in den Text gezogen hätte. — [q] Diese Bedeutung von מִנֶּגֶד H[r] ist durch die Stellen 2 Sam. 18, 13; Ob. 11 gesichert, wo es mit dem Zeitwort עָמַד wie hier vom gleichgiltigen, feindlichen Zuschauen (vgl. zum Sinne מֵרָחוֹק Ps. 38, 12) steht; vgl. auch Spr. 14, 7, wo מִנֶּגֶד mit לְ von dem Weggehen von jemandem, neben dem man bisher stand, gebraucht wird. Was H dafür hat: מנגר, ist natürlich nur ein Schreibfehler, ebenso auch מנגב (oder, wie nach Lévi vielleicht dasteht, מנגוב) in P. — [r] V. 5 ([a] und [b]) steht nicht in H, aber in H[r] und P; wenn aber in H[r] זֵד „Frecher" statt זָר „Fremder" (mit dem Nebenbegriffe „Feind" wie Ps. 109, 11. Jes. 1, 7 u. o.) steht, so kann kein Zweifel sein, daß das letztere Nennwort den ursprünglichen Text repräsentiert. Vielleicht ist aber זד auch nur Druckfehler für זָר, wie כרים in V. 6[b] H[r] für ערים. In V. 5[b] steht עָרִים i. S. v. „Feinde", was als Aramaismus beim Siraciden, bei dem es G auch 47, 7[b] in gleichem Sinne gefaßt hat, ganz unbedenklich ist (vgl. Levy, NhWB III, 690), während man 1 Sam. 28, 16 für עָר „Feind" besser צָר liest. Daß V. 5 ursprünglich ist, kann kaum bezweifelt werden; auffällig ist höchstens die Wortstellung אוהב טוב, da in V. 4[a] מֵרֵעַ, das aber eben kein Adjektiv ist, voransteht. S hat beide Versanfänge konform gemacht. Über den Zusatz χάριν γαστρὸς s. Apokr. S. 412, Anm. [o], wo gezeigt ist, daß die Worte wohl ursprünglich eine Randbemerkung zu V. 4[a] bildeten. Nicht übel ist der Vorschlag Lévis, der statt συμπονεῖ zu lesen rät συμπίνει = „schmaust", was freiere Wiedergabe von נִלְחָם in der freilich nirgends nachzuweisenden Bedeutung „essen" (wofür dann besser יִלָּחֵם zu lesen wäre) sein könnte. Was die Variante נוחל zu נלחם, die links von V. 5[a] am Rande steht, bedeuten soll, ist unklar. — [s] Statt בְּקֶרֶב „im Kriege" hat die Randnote rechts בְּקֶבֶר „im Grabe", was sicher falsch ist und sich auch weder in P findet noch in der Randnote links, die den ganzen V. 6 wiederholt (V. 6[a] mit geringen Veränderungen, wie חָבֵר statt חָבִיר in H [s. oben zu 36, 30] und dem Zeitwort כִּחֵשׁ „verleugnen" statt שָׁכַח „vergessen", dagegen V. 6[b] wie V. 5[b], was nur von

einem Versehen herkommt). G las dafür בְּקֶרֶב i. S. v. „im Innern“ (wie auch in P vokalisiert ist); ebenso S, der es i. S. v. „in der Nähe“ (was aber nicht בְּקָרוֹב heißen kann, wie Lévi meint), d. h. „bald“, faßte, wahrscheinlich deshalb, weil er statt שָׁכַח „vergessen“ irrtümlich שִׁבַּח „loben“ (nach aram. Sprachgebrauche) las (s. weiteres Apokr. S. 413, Anm. [c]). — [t] G. Margoliouth und nach ihm Lévi fassen בִּשְׁלָלֶךָ i. S. v. „bei deiner Beute“, was bedeuten soll: „wenn du Beute austeilst, bezw. erhältst“, wofür aber bloßes בְּשָׁלָל zu erwarten wäre. Aber es ist jedenfalls dafür zu lesen בִּגְלָלֶךָ, eig. „deinetwegen“, d. h. um dich in Sicherheit zu bringen. S hat für V. 6[b]: „und laß ihn nicht herrschen über dein Haus“; nach Schechter hat er statt בשללך gelesen בְּשַׁל לָךְ, nach Lévi בְּשֶׁלָּךְ, wozu sie Stellen wie Gen. 24, 2 und 39, 4 herbeiziehen. Nehmen wir an, daß dies richtig vermutet ist, so würde S wohl kaum statt עזב ein anderes Zeitwort gelesen haben; eher könnte er im Anschluß an עזב Hiob 10, 1 = „freien Lauf lassen“ und ähnlichen Stellen (Hiob 20, 13; vgl. Ruth 2, 6 = „gewähren lassen“) den Stichos so gefaßt haben: „und laß ihn nicht frei schalten in deinem Besitze“, wogegen Gen. 39, 6: „und er ließ alles, was er hatte, in der Hand Josephs“, was Lévi heranzieht, keine entsprechende Parallele bietet.

---

7 Jeder Ratgeber will [den richtigen Weg] zeigen[a];
doch giebt's manchen, der nur den Weg anrät, der
ihm zu[m Vorteile][b] ist.
8 Vor einem Ratgeber[c] nimm dich in Acht
und suche zuvörderst zu erfahren, was er [gerade] braucht.
Denn auch er denkt an sich[d] selbst, [indem er sagt]:
„Warum soll das ihm zu gute kommen[e]?!“
9 Und zu dir sagt er: „'Wie günstig ist'[f] deine Unternehmung!“ —,
steht aber abseits, um zuzusehen, 'wie du zu Schanden
wirst'[g].
10 Berate dich nicht mit deinem Schwiegervater,
und vor dem, der eifersüchtig [auf dich] ist, verbirg
deine persönliche Ansicht[h].

11 [Berate dich nicht] mit einer Frau über ihre Nebenbuhlerin[i],
noch mit einem Feigling[k] über seinen Krieg,
mit einem Kaufmann über den Umsatz[l],
noch mit einem Käufer[m] über seinen Einkauf,
mit einem Knauserigen über Mildthätigkeit[n],
noch mit einem, der hart [gegen sich] ist, über körperliche Pflege[o],
'mit einem, der etwas Aussichtsloses betreibt[p], über sein Unternehmen'

. . . .

mit einem Arbeiter um Tagelohn[q] über [den Abschluß] seine[r] Arbeit,
noch mit einem Lohnarbeiter auf Jahresrechnung über seinen 'Getreideertrag'[r]; —
12 vielmehr[s] [berate dich] mit einem Manne, „der immer [gottes]fürchtig ist“,
von dem du weißt, daß er das Gesetz[t] hält,
der mit seinem Herzen[u] nach deinem Herzen ist,
und, wenn du ins Wanken kommst[w], sich um dich bemüht.
13 Und auch den Rat des Herzens beachte[x];
denn 'niemand'[y] ist dir zuverlässiger als dieses.
14 Das Herz des Menschen thut 'durch'[z] seine Äußerungen mehr kund
als sieben Späher auf einer 'Felsenklippe'[α].
15 Und bei alledem 'flehe'[β] zu Gott,
daß er in Treuen deine Schritte[γ] lenke.

[a] Wörtl.: „schwingt die Hand“, sc. um ein Zeichen zu geben, wie Jes. 13, 2 (anders Sir. 12, 18), was hier bedeuten soll: jeder Ratgeber behauptet von sich, daß er dem, dem er rät, einen richtigen Fingerzeig gebe. Was H[r] bietet: אר.....חה, ist jedenfalls zu ergänzen nach dem Texte von P: אוֹמֵר חֲזֵה = [jeder Ratgeber] sagt: „Sieh zu!“ (d. h. achte auf den Rat, den ich dir gebe), was uns zugleich die nötige Handhabe giebt, um den Text von S, der in seinem jetzigen Wortlaute: „Jeden Ratgeber sieh an“, schon um der auffälligen Kürze des Stichos willen,

nicht ursprünglich sein kann, zu verbessern. Vielmehr ist (nach V. 1[a]) das prädikative Partizip אֹמֵר einzusetzen: „Jeder Ratgeber sagt: Sieh zu!“ (eventuell ist noch דהזו statt הזו zu restituieren). Es ist nun die Frage, welcher Text der ursprüngliche ist: für den von H zeugt die Originalität der verwendeten Phrase und ihre Fortführung in V. 7[b] durch דרך, für den von P, bezw. H[r] die Übereinstimmung mit S; doch könnte die letztere Fassung sekundär, und zwar durch den Wunsch veranlaßt sein, den Wortlaut von V. 7[a] dem von V. 1[a] adäquat zu machen. Der Text von G: … ἐξαίρει βουλήν „rühmt seinen Rat“, könnte ganz freie Wiedergabe des Sinnes von V. 7[a] H sein; oder, wenn der ursprüngliche Wortlaut war: ἐρεῖ βουλήν, so könnte er gelesen haben: אֹמֵר עֵצָה (bezw. יֹאמַר), was dann eher als seine Textvorlage אֹמֵר יָעַצְתִּי „sagt: ich bin Ratgeber“ (genau analog dem V. 1[a]) voraussetzen ließe. — [b] Die Worte דֶּרֶךְ אֶל־לֵץ in H, die nur bedeuten können: „den Weg zum Spötter hin“, gehen nur auf einen thörichten Abschreibefehler zurück. Das Rechte haben uns H[r] (über V. 7[a] am Rande stehend) und P aufbewahrt: דֶּרֶךְ עָלָיו „den Weg zu ihm [selbst]“, wobei die Präposition עַל nicht als unpassend bezeichnet werden darf, da sie auch im A. T. vom Gehen (2 Sam. 15, 20), Kommen (2 Sam. 15, 4) zu jemandem gebraucht wird; übrigens könnte man auch, unter Benutzung des Textes von H, אֵלָיו lesen. G las vielleicht denselben Text und übersetzt nur frei: „[raten] zu ihren eigenen Gunsten“, wogegen S („doch giebt es Rat, der gut gegeben wird“) sich ganz von dem hebräischen Wortlaute entfernt. — [c] Was H[r] für מִיּוֹעֵץ bietet: מַה־יּוֹעֵץ = „Was ist ein Ratgeber“ (s. oben zu V. 4[a]) ist nur eine fehlerhafte Variante für מיועץ; bemerkenswert ist jedoch, daß die Randnote nicht aus P entnommen ist, wo sich das richtige מיועץ findet. — [d] Statt des richtigen לְנַפְשׁוֹ, vor dem nach P כִּי גַם הוּא in H einzusetzen ist, schlägt H[r] בְּנַפְשְׁךָ vor; auch hier findet sich die falsche Variante nicht bei P, mit dessen Texte sonst die Varianten von H[r] übereinstimmen, — ein Beweis, daß diese Varianten eben nicht aus der Handschrift P selber, sondern aus einer sehr ähnlichen hergenommen sind. Die Verbindung von חשב mit dem Akkusativ in 7, 16 kommt für

unsere Stelle nicht in Betracht, weil es mit acc. „jem. [zu etwas] rechnen“ bedeutet. — [e] Die Phrase נָפַל אֶל eig. „jemandem zufallen“ hat ihren Ausgangspunkt in dem „Fallen“ des Loses (vgl. Ez. 24, 6. Jon. 1, 7), woraus sich das „Zufallen“ bei einer Teilung leicht ableitete (im A. T. mit לְ, wie Num. 34, 2. Richt. 18, 1). Daß das Suffix in אֵלָיו sich hier auf eine andere Person bezieht als das gleichartige von לנכשו, würde in einer anderen Sprache als Härte empfunden werden, nicht aber im Hebräischen, wo man es dem Leser überläßt, nach dem Sinne und Zusammenhange den rechten Bezug selbst zu finden. G hat für V. 8[d]: „damit er nicht das Los über dich werfe“, und S: „damit er nicht schlimmen Schaden über dich werfe“, was Edersheim dadurch auf einen einheitlichen Text zurückzuführen versuchte, daß er annahm, im Urtexte habe als Objekt zu הִפִּיל gestanden חֶבֶל i. S. v. „Schlinge“, während es G i. S. v. „Los“, S aber nach aramäischem Sprachgebrauche (vgl. חֲבָלָא „Verderben“) i. S. v. „Schaden“ faßte. Nun steht aber in unserem hebräischen Texte statt des Hiphil das Qal נפל, wodurch sich das Subjekt und das Suffix von אליו von selbst erklärt, die Objekte aber wohl als Zusätze beider Übersetzer, die durch die Verwendung des Hiphil an Stelle des Qal nötig wurden; dabei wählte G in Erinnerung an die dieser Phrase zu Grunde liegende Verwendung von נָפַל (s. oben) das Objekt „Los“, S aber nach dem Zusammenhange das Objekt „Schaden“. Zu beachten ist noch, daß in G nicht, wie ich (Apokr. S. 413, Anm. [h]) vermutete, die Stichoi V. 8[c] und V. 9[b] Glossen sind. — [f] Statt להביט [וְאָמַר לְךָ], das P und mit ihm H[r] bieten, das aber irrtümlich aus V. 9[b] nach V. 9[a] gezogen wurde, ist anders zu lesen. Da G („Dein Weg ist gut“) und S („Wie gut ist dein Weg!“) im wesentlichen übereinstimmen, wird מַה־טּוֹב statt להביט im Texte gestanden haben. Da übrigens להביט am Rande steht, wäre es leicht möglich, daß H, dessen Text jetzt ganz verblichen ist, das Richtige bot. Als Subjekt ist nach H דַּרְכְּךָ statt des Plurals דְּרָכֶיךָ bei P, schon wegen G und S, vorauszusetzen. — [g] V. 9[b] lautet nach P: וְקָם מִנֶּגֶד לְהַבִּיט רֹאשֶׁךָ (מנגד wie in V. 4[b], s. d.); doch kann das sich auch in H[r] findende ראש nicht korrekt sein. Auch

רֵישְׁךָ in H, = „deine Armut", paßt nicht gut in den Zusammenhang; ebenso wenig kann aber רֹאשְׁךָ „deinen Anfang" (Lévi) bedeuten — und was sollte damit gemeint sein? Während nun G („was dir zustoßen wird") einen abgeblaßten Ausdruck gewählt hat, können wir aus S („deine Schande") noch ersehen, daß das ursprüngliche Textwort das dem ראשך sehr ähnliche באשך bezw. nach gewöhnlicher Schreibung בּוֹשְׁךָ, das (freier) s. v. a. „deinen Mißerfolg" bedeutet, war. — [h] V. 10 ist in H nicht mehr lesbar, aber in P erhalten, wo er lautet: אַל־תִּוָּעֵץ עִם חָמִיךָ וּמִמְקַנֵּא הַעְלֵים סוֹד. Die Anfangsworte אל תועץ sind immer zu dem ersten Stichos der folgenden Doppelzeiler in V. 11 und in V. 12[a] wieder hinzuzudenken, wogegen in dem zweiten Stichos die Phrase העלים סוד von V. 10[b] (= „verbirg dein Geheimnis" d. h. deine innerste Meinung) nachklingt, wie wir aus der Verwendung der Präposition מִן statt עִם ersehen können; doch ist im Deutschen aus Gründen der leichteren Verständlichkeit so übersetzt, als ob zu allen Stichen אל תועץ ergänzt werden müßte, was übrigens insofern auch zutrifft, als die Präposition אל bezw. על weitergeht. Dies letztere macht aber deshalb keine Schwierigkeit, weil die Redeweise „verbirg deine Ansicht" ja nur ein positiver Ausdruck für denselben Sinn wie „nicht beraten" ist. Nach dem hebräischen Wortlaute kann nun nicht länger bezweifelt werden, daß das bisher nur durch L (socero tuo) überlieferte Textwort „deinem Schwiegervater" wirklich dem ursprünglichen Texte angehört, obwohl dieses Wort auch deshalb auffallen muß, weil der eigentliche Ausdruck für den Vater der Frau, der hier nach dem Zusammenhange gemeint sein muß, חֹתֵן ist, während חָם den Vater des Mannes bezeichnet. Wenn S dafür bietet: „mit deinem Feinde" (eig. „Hasser", wie z. B. in V. 3[a]), so scheint er קָמֶיךָ dafür gelesen zu haben; ebenso vielleicht auch G, der „mit deinem Neider" übersetzt, da, woran Lévi erinnert, auch Jes. 11, 13 „Eifersucht" als Pendant zu „Feindschaft" steht, — wenn man nicht annehmen will, daß er מקנאך las. — [i] Lévi macht darauf aufmerksam, daß wie im A. T. so auch in der talmudischen Gesetzgebung צָרָה der Terminus technicus für die Nebenfrau ist (vgl. jedoch auch Apokr. z. St.). Die Präposition על in H wird in H[r] nach P

durch das richtigere אל ersetzt; doch wechseln beide im Folgenden mit einander ab, indem H[r] zu V. 11[b], [f] und H in V. 11[d] rc. על bietet; vgl. die ähnliche Verwechselung von אל und על in 41, 17 ff. und dazu Apokr. S. 437, Anm. [k]. — [k] H bietet מדר d. i. die Präposition מן (s. oben Anm. [b]) und das Nennwort דר, das G. Margoliouth (p. 29) nach dem syr. Zeitwort דרר „kämpfen" als Adjektiv דַּר in der Bedeutung „Krieger" fassen möchte; doch ist weder dieses echt syrische Zeitwort im biblischen und nachbiblischen Hebräisch nachzuweisen, noch würde die Adjektivform דַּר für ein Wort der Bedeutung „Krieger" vorauszusetzen sein. Das Richtige haben uns P und (nach ihm) H[r] aufbewahrt: מְלוּכָּד (part. Pu. von לכד) = „der sich hat gefangen nehmen lassen", so daß der Sinn ist: der Feigling ist nicht die rechte Persönlichkeit, um sich über seine (מלחמותיו nach H, analog den parallelen Nennwörtern, statt מלחמה P, was jedoch auch richtig sein könnte) Kriegsthaten zu unterhalten, da er alle Ursache hat, den wahren Sachverhalt zu verschweigen. Wenn man aber meint, daß מִן nicht entbehrt werden kann, so mag man מִלֻּכָּד vokalisieren und annehmen, daß das Partizip des Pual hier, wie oft (Ges.-K. § 52[s]), sein מְ verloren hat. Daß H[r] nicht מלחמותיו hatte, wie G. Margoliouth nach H vermutet, sondern מלחמה, wie Lévi nach P vermutet, kann man schon daraus schließen, daß ja H[r] ohne Abweichung von H keinen Grund hatte, mehr als ומלוכד am Rande beizuschreiben. Wenn aber G „Feigling" (δειλοῦ) statt דר hat, so wird dies eben nicht auf eine Lesung גָּר („der sich Fürchtende", so Lévi)), sondern auf die überlieferte Lesung מלוכד zurückgehen. S hat wieder das allgemeine „Feind", das auf זָר oder צָר (statt עָר) zurückgehen könnte. Was er sonst bietet: „daß du dich nicht [mit ihm] schlagen mußt" (analog seiner Übersetzung von V. 11[a]: „mit einer Frau, daß du nicht mit ihr Ehebruch treibst"), geht wohl mehr auf seine Gewohnheit, frei den von ihm vermuteten Sinn zum Ausdruck zu bringen, zurück, als daß er, wie Lévi zu V. 11[a] vermutet, אַל mit der Konjunktion אַל verwechselt habe. Denn daß auf אַל eine Verbalform folgen muß, hat er natürlich gewußt; man müßte also weiter annehmen, daß er zugleich statt צרתה und מלחמה gelesen

habe תגורה (nach aram. Sprachgebrauche) und תלחם, und geltend machen, daß er nicht selten die Wörter am Rande in seinem Exemplare nicht mehr deutlich lesen konnte (vgl. Apokr. S. 253). — [l] Das Wort התגר in H und P ist jedenfalls unrichtig. Es scheint hier allerdings die falsche Lesung des אַל zu אֶל auf die Schreibung des Wortes eingewirkt zu haben; denn אַל־תִּתְגָּר bedeutet „streite dich nicht", nur daß הִתְגָּרָה im A. T. mit בְּ, nicht mit עִם konstruiert wird (vgl. über die Möglichkeit einer Änderung der Satzkonstruktion in solchen Zusammenstellungen, die an sich nicht undenkbar wäre, Apokr. S. 440, Anm. ° zu 42, 6). Daß das ursprüngliche Wort ähnlich ausgesehen hat, geht aus der Übersetzung des S: על־תאגורתה „über seinen Umsatz", hervor, wie auch G, der ebenso übersetzt, ein Derivat des Zeitwortes תגר, von dem תַּגָּר „Kaufmann" (Sir. 42, 5[b]) herkommt oder das von תַּגָּר aus neugebildet ist, gelesen haben wird. Lévi denkt an das talmudische Nennwort תִּגְרָא i. S. v. „Kaufware" (eig. „Handel"; s. Levy, Talm. WB. s. v.); aber es fragt sich, ob nicht, entsprechend dem בִּמְקָּר, das sich im parallelen Stichos findet, ein Wort מִתְגָּר gebildet worden war (vgl. aram. מתגרא bei Levy, NhWB. III, 295, das nach dem Zusammenhange auch „Handel" bedeuten kann), das, im Gegensatz zu מִמְכָּר = „Einkauf" (eig. Verkauf, dann entweder, wie Neh. 13, 20 „das Verkäufliche", die zum Verkauf ausgebotene Ware, oder, wie hier, vom Standpunkt des Einkäufers aus betrachtet, sein „Einkauf" als das ihm Verkaufte), den „Umsatz" des Kaufmannes bezeichnete. Für diese Annahme spricht überdies die große graphische Ähnlichkeit von מתגר und התגר. — [m] Statt וּמִמַּקְנֶה H „und vor dem Einkäufer" (wie das Hiphil nach Sach. 13, 5, = „durch Kauf erwerben", bedeuten könnte) ist nach P und H[r] וּמִקּוֹנֶה (für das ומקונה mit ה natürlich nur verschrieben ist) zu lesen, was dem biblischen Sprachgebrauche gerecht wird. Die Variante וּמִמְקַנֵּא, was nur bedeuten kann: „und vor dem Eifersüchtigen" (bezw. „Neidischen"), giebt keinen passenden Sinn; dagegen wäre es denkbar, daß ומימקנה, als Piel-Form מְקַנֶּה vokalisiert, den „Verkäufer" bedeuten soll, was durch syrisches מזבנא (wie S hat) = „Verkäufer", im Verhältnis zum Peal זְבַן, das „kaufen" bedeutet, nahegelegt wird. Ist dies wirklich die

Meinung des Siraciden, so würde מִמְכָּר in seiner eigentlichen Bedeutung „Verkauf" bezw. „Ware" stehen und das von uns angenommene מִתגר könnte ganz gut den „Einkauf" (konkret) bedeuten. Statt ממכר ist nach P (und wohl auch nach H[r]) das noch besser passende מִמְכָּרוֹ als ursprüngl. Textwort anzusehen. — [n] Auch hier haben P und H[r] das rechte Textwort [חָסֵר] בְּמִילוּת (vgl. zu der Redeweise Levy, NhWB. I, 341 und zu ihrer Bedeutung Apokr. S. 269, Anm. [1] zu 3, 31) uns aufbewahrt; die Lesart תגמל (= אַל־תִּגְמֹל „übe nicht Mildthätigkeit aus") geht wieder auf die falsche Fassung von אל = אַל zurück (vgl. oben zu V. 11 [c]), für welche, wenn das ursprüngliche Textwort ähnlich ausgesehen haben sollte, mit Schechter תַּגְמוּל gelesen werden müßte, zu welcher Bildung sich freilich keine genaue Parallele finden würde (vgl. nur תַּמְהוּת 42, 4), wie sie sich auch nicht in der neuhebräischen Litteratur (s. Levy) findet. Das Adjektiv רַע steht hier i. S. v. „mißgünstig" (genauer רַע עַיִן, wie z. B. 34 [31], 13) bezw. „knauserig" (eig. wer sich selbst nichts gönnt), wie z. B. auch 34 [31], 24[a] (s. oben S. 85 z. St.). — [o] Daß die Lesung טוֹב בְּשֹׂר, was nach G. Margoliouth bedeuten soll: „Meldung guter Nachricht", nicht in den Zusammenhang paßt, hat schon Lévi gesehen; auch ist diese Fassung sprachlich anfechtbar. So lesen wir mit Lévi טוֹב בָּשָׂר, fassen dies aber nicht i. S. v. „Mildthätigkeit", welche Bedeutung Lévi im Anschluß an G und S darin findet, indem טוב בשר Synonym von טוֹב לֵב „Gutherzigkeit" sein soll (??), sondern nach dem Wortlaute i. S. v. „Wohlbefinden des Leibes", womit hier nach dem Zusammenhange die körperliche Pflege, die dies herbeiführt, gemeint ist. Dazu paßt dann vortrefflich אַכְזָרִי, eig. „hart, grausam", das sehr gut einen Mann bezeichnen kann, der „hart gegen sich" ist, d. h. nach dem Zusammenhange den „Abgehärteten", der sorgfältige Innehaltung aller für körperliches Wohlbefinden gewöhnlich für nötig erachteten Vorsichtsmaßregeln nicht für nötig hält. — [p] Der gleiche Anfang von V. 11[g], neben welchem Stichos, wenn er echt wäre, der zweite des Doppelzeilers verloren gegangen sein müßte, wie in V. 11[i] (פעל שוא in H und wohl auch H[r] und פעל שכיר in H[r] und P; s. unten) legt schon von vornherein den Gedanken

nahe, daß der eine der beiden Stichoi nur eine Korruptel des anderen sein könnte. In der That kann kein Zweifel sein, daß V. 11^g nur eine Wiederholung von V. 11^i ist (wobei die Wiederholung des ganzen Stichos V. 11^g am Rande den Zweck hat, darauf aufmerksam zu machen, daß der ziemlich gleichlautende V. 11^i nicht etwa an die Stelle von V. 11^g treten soll, sondern daß V. 11^g und V. 11^i neben einander stehen sollen, d. h. nach dem Willen von H^r, der sich aber darin täuschte). Daß der Stichos an sich einen passenden Sinn giebt (s. die Übersetzung), kann nicht ernstlich gegen unsere Annahme geltend gemacht werden. Aber zu beachten ist, daß die Lesung פּוֹעֵל שָׁוְא jedenfalls schon G vorlag, der es i. S. v. „unnützer Arbeiter“ faßte und darum durch „der Faule“ wiedergab (betreffs L vgl. Herkenne, S. 244); S las nichts anderes, faßte aber שָׁוְא i. S. v. „Lüge, Falschheit“ und übersetzte danach: „mit dem Arbeiter, der mit (bezw. „bei“) seiner Arbeit betrügt.“ — [q] Statt שָׂכִיר „Lohnarbeiter“, das Permutativ von פּוֹעֵל „Arbeiter“ sein würde, ist einfacher שֹׂכֵר = „der um Lohn arbeitet“ zu lesen. Der Sinn des Stichos ist klar: ein Lohnarbeiter, der Tagelohn ausgezahlt erhält, hat kein Interesse an der Vollendung der Arbeit, für die er gedungen ist, weil er sonst früher aus dem Lohne kommt. — [r] Was H bietet: שומר שוא על מוציא ריע, ist sehr fehlerhaft; statt der ersten zwei Worte ist nach P (und H^r) zu lesen: שְׂכִיר שָׁנָה = „der auf ein Jahr gedungene (wie ἐπετείου in GAl. samt L [annuali], nach Deut. 15, 18 LXX, richtig ausdrückt) Lohnarbeiter“, und statt der zwei letzten gleichfalls nach P und H^r (wogegen das ריע in H natürlich auch nur aus זריע verschrieben ist): מוֹצָא זֶרַע „das, was von Getreide gewachsen ist“ (vgl. das bildliche מוצא שפתים „was aus den Lippen hervorgeht“ Deut. 23, 24 u. s., wogegen מוֹצָא, bezüglich auf Gras, den Boden bezeichnet, wo es wächst, Hiob 38, 27). Es ergiebt sich daraus, daß, wie dies bei Rittergutstagelöhnern auch in Deutschland heute noch der Fall ist, die Bezahlung (zum Teil, wie bei uns, oder ganz) in Landesprodukten bestand, indem der Einzelne ein bestimmtes Stück Feld zur Bebauung erhielt, dessen Ertrag ihm zu gute kam. Nach dem Zusammenhange lag es, wie man auch a priori sich denken kann,

im Interesse dieser Jahreslöhner, den Wert des Ertrages möglichst niedrig zu taxieren, wo nicht überhaupt genaue Angaben zu verweigern. Die falsche Lesung in H, מוציא רע, wird erst durch die falsche Lesung שמר שוא hervorgerufen sein; was dasteht, kann nur etwa bedeuten: „der, der Aussichtsloses im Auge hat (vgl. שמר i. S. v. „darauf achten“, sc. um es zu thun), [mag sich nicht beraten] mit dem, der Böses vollbringt“ (vgl. הוציא Jes. 54, 16) bezw. „verbreitet“ (vgl. Num. 14, 37). Der Stichos fehlt in S; in G findet sich für מוצא: „[über] die Vollendung“, was nach Lévi מוֹצָא wiedergeben soll, indem G es i. S. v. „Vollendung“ gefaßt habe; doch kommt das Nennwort מוצא in dieser Bedeutung sonst nicht vor (vgl. הוֹצִיא hervorbringen Jes. 54, 16?). — [s] = אַךְ i. S. v. „aber, jedoch“ (eig. „nur“), wie Gen. 9, 4. 20, 12 u. f. Im Folgenden ist statt יש (f. unten) in H nach H^r und P אִישׁ zu lesen. Auch hier ist noch אל תרעץ aus V. 10^a zu ergänzen und deshalb statt אִם einfach עִם zu lesen, obwohl auch P אִם bietet. Aber es ist sehr begreiflich, daß die Abschreiber an den Zusammenhang mit אל תרעץ in V. 10^a nicht mehr dachten und deshalb אִם voraussetzten, das auch zusammen mit der Lesung יֵשׁ statt אִישׁ (die ebendadurch veranlaßt ist) einen guten Sinn giebt, wenn man den gleichen Imperativ frei hinzudenkt: „Wohl aber [berate dich], wenn es einer ist, der immer gottesfürchtig ist“. Übrigens ist מפחד תמיד aus Spr. 28, 14 citiert. G (ἐνδελέχιζε „sei immer [zusammen]“) und S („sei wohnend“) lasen auch תמיד, ergänzten aber dazu das Zeitwort „sein“: = „sei immerdar“. — [t] Statt מִצְוָה „das Gesetz“ (wie Spr. 19, 16) in H und P bietet H^r, der also hier nicht mit P übereinstimmt, מִצְוֹתָיו „seine Gebote“ (vielleicht im Gedanken an die deuteronomistische Phrase שמר מצות Deut. 4, 2 u. o.). — [u] So H: עִם לְבָבוֹ, wofür H^r כִּלְבָבוֹ mit ב über dem כ hat, wo also ב das falsche כ ersetzen soll: = „in seinem Herzen“. P hat dafür עִם בִּלְבָבוֹ, was eine Vereinigung der beiden Lesarten von H und H^r ist, wo man also entweder עם oder ב zu streichen hat. — [w] Für das richtige תכשל in H bietet hier P falsches יכשל, jedoch ohne daß H^r diese falsche Lesung in seiner Vorlage gefunden hätte. Im Folgenden ist יְגִיעַ = יְגַע (vgl. oben die Plene-Schreibung גְּדִיר

H 36, 30) Verbaladjektiv von יָגַע „sich bemühen“ (in welchem Sinne im A. T. יָגַע allerdings auch mit בְּ konstruiert wird, nicht mit אֶל), wofür H^x יֵעָכֵר „betrübt sein“ (vgl. נעכר Niph. Ps. 39, 3) liest, bei welchem Zeitworte die Präposition בְּ wohl am Platze ist (eig. „[der] . . durch dich schmerzlich beunruhigt wird“); auch G συναλγήσει „[der] mit dir leiden wird“) geht wohl auf die Lesung יעכר zurück. Was P dafür hat: יעבד, giebt keinen Sinn; es ist jedenfalls nur aus יעכר verschrieben. Aus S, der V. 12^{bcd} ganz frei wiedergiebt (s. Apokr. S. 414, Anm. [c]), läßt sich kein Rückschluß auf seine Textvorlage ziehen. — [x] Daß der Text von V. 13 in H ursprünglich ist, beweist eine Vergleichung mit den verschiedenen Textabweichungen, die weder an sich einen Sinn geben noch mit dem Zusammenhange stimmen, sowie der treffliche Gedankenfortschritt, der zwischen V. 12^a, V. 13 und V. 14 vorliegt. Während auch hier, wie in V. 12^{bcd}, aus der freien Übersetzung von S kein Rückschluß auf seine Textvorlage möglich ist, wie sich zugleich daraus ergiebt, daß sein Text christlich gefärbt ist (s. Apokr. S. 414, Anm. [d]), bestätigt auch G (στῆσον i. S. v. „laß gelten“) den Text von H, nur daß er statt הָבִין anders gelesen hat. Graphisch würde es am nächsten liegen, anzunehmen, daß er הָכִין vor sich hatte und dies i. S. v. „feststellen“ faßte. Aber einerseits paßt הָקִים besser zu στῆσον (vgl. הָקִים = „gültig machen“, von einem Gelübde Num. 30, 14 f.), anderseits würde er wohl das Textwort הָבִין dem Zusammenhange entsprechend i. S. v. „Acht geben“ gefaßt haben, welchen Sinn הָבִין dadurch bekommt, daß לֵב als Objekt ergänzt wird (weshalb aber allerdings לְ vor עצת לבב stehen müßte; vgl. 1 Sam. 23, 22 und 2 Chron. 29, 36), so daß es also bei dieser Fassung Synonym von הָבִין i. S. v. „auf etwas Acht geben“ ist. Da nun הבין = „Acht geben“ allerdings auch mit לְ, בְּ, אֶל und עַל konstruiert wird, so muß als die vom Verfasser beabsichtigte Bedeutung von הבין hier eigentlich „verstehen“ angenommen werden. H^r und P haben כך statt הבין, wodurch sich ein ganz anderer Sinn ergiebt; bei H^r, der zugleich לְבָבוֹ liest: „und auch der Rat seines Herzens ist so“, was alsdann weitere Schilderung des Gottesfürchtigen ist, bei dem das Handeln nur der Ausfluß

seiner Gesinnung ist, wogegen der Text von P, der לֵבָב (wie H) liest, so zu übersetzen ist: „und auch der Rat des Herzens sei so“, was etwa den Sinn bieten würde: und ebenso, wie der Rat, den der Gottesfürchtige dir giebt, sei auch der Rat, den dein eigenes Herz dir giebt, was also dem Sinne nach eher mit dem ursprünglichen Texte zusammenfällt. — [y] Statt אִם bei H[r] und P, deren Text כי אם אמון ממנו hier allein in Betracht kommen kann, ist natürlich אִין zu lesen. Was H dafür hat: מִי יַאֲמִין לָךְ אמן מִמֶּנּוּ:, ist ersichtlich nur aus dem ursprünglichen Texte verstümmelt, weshalb Versuche, diesem Texte einen Sinn abzugewinnen, wie der von G. Margoliouth (p. 33), der אֹמֶן oder אָמֵן vokalisiert und übersetzt (unter Weglassung von ממנו): who shall show thee faithfulness, unnütz und verfehlt sind. Vielmehr sieht man deutlich, daß מי יאמין nur aus כי אין entstanden ist, und daß das לך sekundärer Zusatz zu מי יאמין (= „wer glaubt dir“) ist (während in אמן ממנו sich ein Überrest des urspr. Textes erhalten hat). Es erscheint dies plausibler als die Annahme Lévis, der לך zum urspr. Texte rechnet, in welchem Falle es aber wohl in dem von H[r] und P überlieferten richtigen Texte zugleich mit überliefert worden wäre; auch spricht gegen Ursprünglichkeit von לך dies, daß es unnötig ist, gerade so wie das בך, das Lévi in V. 13[a] als Unterlage des falschen כך bei H[r] und P annimmt (wobei er aber הבין ganz unberücksichtigt läßt), indem er tecum bei L, das ganz gut ein Zusatz zu statue sein kann, als Bestätigung für בך als urspr. Textwort ansieht. — [z] Da H und P (samt H[r]) hier übereinstimmen (nur daß H יַגִּיד und H[r] wie P מַגִּיד haben, was aber für den Sinn keinen Unterschied macht), so wird man von dem vorliegenden Wortlaute auszugehen haben. So, wie er hebräisch vorliegt, lautet der Stichos V. 14[a]: „Das Herz des Menschen offenbart seine Gespräche mehr als 2c.“, was keinen recht passenden Sinn giebt; wir nehmen darum an, daß vor שִׂיחוֹתָיו (wie 38, 25[d]) die Präposition בְּ ausgefallen ist, die der Abschreiber vielleicht deshalb wegließ, weil er ein Objekt zu יגיד bezw. מגיד vermißte und שיחותיו dafür ansah. Mit בְּ ergiebt sich ein recht guter Sinn: durch seine Unterhaltungen, d. h. durch das, was er dabei äußert, thut das eigene Herz jemandes mehr kund, als

man sonst bei schärfster Beobachtung (die V. 14[b] bildlich andeutet) erkennen kann; auch finden sich zu diesem Sinn und Ausdruck beim Siraciden treffliche Parallelen, z. B. 27, 5. Es paßt dies auch besser in den Zusammenhang, als das von Lévi auf Grund einer Vergleichung von Spr. 16, 9 als urspr. Textwort vorgeschlagene אַחֲרִיתוֹ oder דְּרָכָיו, für welches letztere man weder Sir. 46, 20 noch S geltend machen darf, da bei ihm ein völlig abweichender Text vorausgesetzt werden muß (vgl. noch Apokr. S. 414, Anm. [d]). Was Lévi sonst vorschlägt: נִהְיוֹת oder אֹתִיּוֹת, basiert nur auf einer rein mechanischen Vergleichung von Sirachstellen, wo diese Wörter als Objekt von הִגִּיד vorkommen (48, 25; 42,19; 42, 18[d] nach G?, vgl. Jes. 41,23). Worauf ἐνίοτε „manchmal“ bei G zurückgeht, läßt sich nicht sagen; vielleicht ist es nur eingesetzt, um den Stichos zu füllen. Die Zusätze in codd. 157 und 106 (am Rande): τὸ ἀληθὲς und ἀληθινὰ, denen L (vera) entspricht, gehen als solche auf keine Textvorlage zurück. — [α] Das Textwort מִצְפֶּה = „Turmwarte“ (Jes. 21, 8) oder „Berghöhe“ (2 Chron. 20, 24) ist wohl sekundär, veranlaßt durch צוֹפִים „Späher“ (in H[r] und P defektiv geschrieben); als ursprüngliches Textwort hat שֵׁן „Felszahn“ (wie 1 Sam. 14, 4; Hiob 39, 28) bei P zu gelten, wofür אִלָן = „Baum“ (?) bei H[r] wohl nur verschrieben ist. Ebenso ist מִשִּׁבְעִים „als siebzig“ bei H[r] durch משבעה bei H und P als unrichtig erwiesen. — [β] Statt des Imperativ Qal עֲתוֹר, der im A. T. nicht nachzuweisen ist, ist es wohl geratener mit H[r] und P nach alttest. Sprachgebrauche הַעְתֵּר bezw. הֵעָתֵר zu lesen. — [γ] P hat den Singular צַעַדְךָ, H den Plural צְעָדֶיךָ; beides ist sprachlich möglich, doch würde der Singular vorzuziehen sein, wenn der Verfasser die Redeweise הֵכִין צַעֲדוֹ Spr. 16, 9; Jer. 10, 23 (wozu hier allerdings nicht Gott Subjekt ist) im Auge gehabt haben sollte. G und S haben den Singular „Weg“.

---

16 Der Anfang jeder Unternehmung ist das Wort[a],
und vor[b] jeglichem Werke ist der Gedanke [daran] da.
17 Die Wurzel[c] der Ratschläge ist das Herz:
vier ‘Zweige’[d] läßt es hervorsprossen.

18 Gutes und Böses [e], Leben und Tod —
und über sie verfügt [f] unumschränkt die Zunge.
19 Mancher Weise ist für viele [andere] [g] weise,
aber für sich selbst handelt er thöricht [h].
20 Und mancher, der nach seinen [eigenen] Worten weise ist, wird gering geschätzt [i],
und irgendwelche wohlschmeckende Speise [j] steht ihm nicht zur Verfügung.
22 Und mancher Weise handelt für sich selbst weise [k],
und die Frucht seiner Erkenntnis kommt ihm zu gute [l].
23 Und mancher Weise handelt für sein Volk weise [m],
und die Frucht seiner Erkenntnis kommt ihrem Leibe zu gute.
25 [n] [Diese] ihre Leiber bestehen nur eine [beschränkte] Zahl von Tagen,
die Existenz (?) des [guten] Namens aber ungezählte Tage.
Das Leben eines Menschen [o] dauert nur eine [beschränkte] Zahl von Tagen,
das [Fort]leben des [guten] Namens [p] aber ungezählte Tage.
24 Wer für sich selbst weise ist, genießt in vollen Zügen [q] das Wohlleben,
und alle, die ihn sehen, preisen ihn glücklich.
26 Wer für die Leute weise ist, „erwirbt sich Ehre“ [r]
und sein Name besteht, so lange die Welt lebt.

[a] Statt דְּבַר H „Wort“ haben H [r] und P מַאֲמַר „Rede“ (wie 3, 8). — [b] Für וְראשׁ „und der Anfang“, was nur gedankenlose Wiederholung aus V. 16 [a] ist, muß nach H [r] und P und nach G (πρὸ) וְלִפְנֵי eingesetzt werden. In H [r] und P steht auch sicher מַחֲשֶׁבֶת, wogegen nach G. Margoliouth H vielleicht מַחֲשָׁבָה zu lesen ist, was für die Bedeutung natürlich keinen Unterschied macht, da die Vokalisation מַחְשָׁבוֹת als Plural wohl durch ו vor ת angedeutet sein würde. Dasjenige, was S für V. 16 hat: „vor den Menschen und vor jeglichem [Ding]“ (abhängig von: „der deinen Weg feststellen wird“ in V. 15 [b]), beweist wieder einmal, daß S ein ziemlich schadhaftes Exemplar vor sich hatte; denn augenscheinlich

las er von V. 16ᵃ gar nichts und von V. 16ᵇ nur לפני כל, wonach er V. 16ᵃ frei, aber ziemlich sinnlos ergänzte. — ᶜ Das Wort „Wurzel" repräsentiert den urspr. Text; der bildliche Ausdruck für „Ausgangspunkt" u. dergl. erklärt sich durch das in V. 17ᵇ fortgeführte Bild. Die sonst nicht nachzuweisende Femininform von עקר, die in H steht, ist in Hʳ durch die öfter im rabbinischen Hebräisch sich findende Maskulinform עקר ersetzt, die man aber jedenfalls nicht nach dem alttest. עֵקֶר (eig. Wurzelschoß, dann s. v. a. Fremdling; Lev. 25, 47), sondern nach dem Aramäischen bezw. Neuhebräischen עִקַּר zu vokalisieren hat (s. Levy, NhWB. III, 688ᶠ). G, der das Wort durch ἴχνος „Spur" wiedergiebt, las dafür עקב bezw. עקבה (wie 13, 26). Ebenso las er irrtümlich הַחֲלִיפוֹת (das er durch ἀλλοίωσις wiedergiebt) = „Wechsel" (wie Hiob 14, 14; 10, 17; 1 Kön. 5, 28) oder תַּחְלִיפוֹת (vgl. תחליפא als n. pr.; so Schechter, Lévi) statt התחבולות in H, dem G. Margoliouth nach חבלותא „Zerstörung" Targ. Jerusch. zu Ex. 12, 27 die Bedeutung „Leiden" zueignen möchte (was jedoch nicht in den Zusammenhang paßt), bezw. statt des ursprünglichen Textwortes תַּחְבֻּלוֹת „kluge Maßregeln" (Spr. 1, 5; 20, 18; 24, 6 im guten, sowie Spr. 12, 5 im bösen, hier in neutralem Sinne). In S fehlt V. 17 ganz, denn was jetzt in V. 18 bei S als Einführung den vier Substantiven vorausgeschickt ist, entspricht nicht dem ursprünglichen V. 17, sondern war hinzugefügt (s. Apokr. 415, Anm. ᶜ). Vielmehr müssen wir annehmen, daß V. 17 in seinem hebräischen Exemplar ganz unleserlich geworden war (betr. V. 16 s. o.). — ᵈ = שַׁרְבִיטִים P, welches Nennwort Esth. 4, 11; 5, 2; 8, 4 i. S. v. „Scepter" (eig. „Stab", als Erweiterung von שֵׁבֶט) steht, hier aber, wie das Prädikatsverbum יַפְרִיחַ P (wofür H fälschlich יַפְרִיחוּ „sie sprossen hervor" hat) zeigt, i. S. v. „Zweig" (vgl. Cant. r. i. S. v. „Zuchtrute"; s. Levy, NhWB. IV, 608) verwandt wird. Daß שרביטים das ursprüngliche Textwort ist, kann man auch aus der Variante שבטי בנים in Hʳ schließen, die jedenfalls nur durch Verstümmelung, bezw. durch Verlesung daraus entstanden ist. Ob aber G, der das Wort durch μέρη „Teile" wiedergiebt, wirklich, wie Lévi annimmt, שכמים gelesen und dieses nach Gen. 48, 22, wo שְׁכֶם i. S. v. „Landstrich" steht,

durch „Teile“ wiedergegeben habe, ist zum mindesten sehr zweifelhaft; da aber ἀνατέλλει (nach 11, 22[b]) aus ἀναθάλλει verderbt sein wird, das genau dem bildlichen יפריח entspricht, so ist vielleicht auch μέρη erst durch Textverderbnis entstanden. Oder sollte im Urtext einfach פֹּרְצוֹת „Zweige“ (vgl. Ez. 31, 5 'כ) gestanden haben und dieses seltenere Wort aus Unkenntnis von den Abschreibern falsch gelesen worden sein? — [e] Statt וְרָעָה H ist mit H[r] und P וְרַע zu lesen, weil dies besser zu dem vorausgehenden טוב paßt. Im Folgenden ist die Wortstellung וְחַיִּים וּמָוֶת nach H sowie G und S der in P (מות וחיים) vorzuziehen. — [f] = מוֹשֶׁלֶת H, woraus ומשלה H[r] und P nur verschrieben ist. V. 18[b] erklärt sich aber nicht so, daß der Verfasser sich daran erinnert habe, daß in Spr. 18, 21 von der Zunge gesagt ist, sie habe Leben und Tod in ihrer Gewalt, und daß er dies deshalb in V. 18[b] gelegentlich mit erwähnt habe (Lévi); vielmehr soll V. 18[b] zum Folgenden überleiten, wo davon die Rede ist, was die Weisen durch ihre verschiedene Art der Verwendung ihrer Weisheit durch das mitteilende Wort sich für ein ganz verschiedenes Los schaffen. Was S für V. 18[b] hat: „und der, der seine Zunge beherrscht, wird sich vor dem Bösen retten“ (wobei der Ausdruck aus 34 [31], 6 entlehnt ist), scheint auf denselben, nur undeutlich gewordenen Text zurückzugehen, da er etwa gelesen zu haben scheint: [מרע] ומושל בלשון יכל להנצל. — [g] Das לְ kann sowohl bedeuten „nach dem Urteile“, was zu V. 20[a] passen würde, als auch „zu Gunsten“, was zu V. 22f. besser paßt. Während nun Lévi die erstere Deutung bevorzugt, halten wir diese durch das Niphal (part.) נוֹאָל in V. 19[b] für ausgeschlossen, weil dies entweder bedeutet: „thöricht handeln“ (wie Num. 12, 11; Jer. 5, 4), in welchem Sinne es auch hier vom Siraciden verwendet wird, oder: „als Thor dastehen“ (wie Jes. 19, 13; Jer. 50, 36), d. h. sich als solcher erweisen (sc. durch sein Thun), was gleichfalls den Sinn: „[für sich selbst] thöricht sein“ d. h. „sich thöricht vorkommen“ ausschließt. Die Übersetzung von G πολλῶν παιδευτής „Lehrer von vielen“ geht jedenfalls darauf zurück, daß er die Lesung יחכם als Piel i. S. v. „er unterrichtet viele“ (wie in V. 23, s. u.) auffaßte. — [h] Das נוֹאָל, das etwa bedeuten könnte:

„[und sich selbst] errettet er“, ist nichts als ein Schreibfehler für נוֹאָל H[r] (s. o.), wie die Vergleichung mit dem parallelen V. 22 zeigt. Auch G (ἄχρηστος = „nicht nützlich“) und S („ein Thor“) haben נוֹאָל gelesen. Daß נואל als Partizip gelesen werden muß, geht nicht aus dem הוא hervor, als ob dieses als Subjekt zu נואל zu fassen wäre: „und der für sich selbst [Weise] — der ist ein Thor“; vielmehr dient das הוא nach Ges.-K. § 135[f] zur Verstärkung des Pronomens von לְנַפְשׁוֹ; wohl aber muß נואל wegen des parallelen נֶחְכָּם, das nichts anderes sein kann als part. Niphal von חָכַם i. S. v. „sich als weise erweisen“ (vgl. z. B. נִכְבַּד „sich als herrlich beweisen“ u. a.), obwohl das Niphal von חכם im A. T. nicht in dieser Verwendung vorkommt, Partizip sein. Wollte man aber mit G. Margoliouth (S. 11, Anm. 25) annehmen, daß נחכם in יִתְחַכַּם zu verwandeln sei, so würde dazu auch nicht נואל als Perfekt, sondern nur als Partizip passen. Aber anderseits geht es auch nicht an, נחכם als identisch mit יִתְחַכַּם (dies in V. 22 H und 23 H[r]; s. d.) und somit als Syriasmus (ebenfalls G. Margoliouth p. 30) zu fassen; denn einerseits ist eine solche Sprachmischung dem Siraciden nicht zuzutrauen, und anderseits müßte sich diese Verwechselung, wenn sie denkbar wäre, öfter oder wenigstens einige Male nachweisen lassen. — [i] H hat נִמְאָס, Part. Niph. wie נֶחְכָּם in V. 19[a] und נִבְצָר in V. 20[b]; wenn also P, der gleichfalls נחכם liest, dafür יִמְאַס hat, so ist es jedenfalls in נִמְאָס umzuwandeln. — [j] Eig. „Speise des Ergötzens“; der Ausdruck findet sich auch in V. 29 bei S für תענוג allein in H, weshalb es an sich nicht undenkbar wäre, daß auch hier ursprünglich nur תַּעֲנוּג „Vergnügen“ im Texte gestanden hätte. Die Konstruktion נִבְצַר מִן eig. „von etwas abgeschieden sein“ wie Gen. 11, 6; Hiob 42, 2. V. 21 fehlt in H und P (und wird auch von H[r] nicht nachgetragen), ebenso auch in S, ohne daß sich deshalb mit absoluter Sicherheit behaupten ließe, daß er sekundär sein müsse. — [k] Hier hat H יתחכם und P hat נחכם (also umgekehrt als V. 20[a]); doch wird, da das Satzgefüge ganz das gleiche ist, in H נחכם gelesen werden müssen. — [l] Wörtl. „ist auf seinem Körper“; vgl. die rabbinische Redeweise עָלָה עַל גּוּף „auf den Leib aufsteigen“, d. h. ihm zu gute

kommen (vgl. Apokr. S. 384, Anm. [e]). Das Wort גְּוִיָּה, das auch Gen. 47, 18 s. v. a. „Person“ ist, könnte hier, wie sicher in V. 25, i. S. v. „selbst“ stehen (vgl. עצם und aram. גרמא in diesem Sinne); doch ist wegen V. 20[b] auch der eigentliche Sinn „Leib“ gut am Platze. Man wird nach dem hebr. Text *στόματος* G in *σώματος* zu korrigieren haben, obwohl „Mund“ an Koh. 6, 7 (LXX *εἰς στόμα αὐτοῦ*) erinnert (Lévi); aber es ist ebenso gut möglich, daß die Übersetzung durch *στόματος*, bezw. die spätere Veränderung von *σώματος* in *στόματος* durch den Gedanken an Koh. 6, 7 veranlaßt wäre. In jedem Falle ergiebt sich aus dem hebr. Texte, daß *πιστοί* wirklich als Glosse zu streichen ist (gegen Apokr. S. 415, Anm. [f]), wodurch alsdann Ausdruck und Sinn in H und G identisch sind. Betreffs V. 22 in S s. u. zu V. 23. — [m] G hatte offenbar denselben Text vor sich wie H[r], faßte aber יחכם als Piel = „weise machen“ (wie Hiob 35, 11; Ps. 105, 22; 119, 98), wobei er das לְ vor עַמּוֹ wahrscheinlich als Exponent des Objektsakkusativs faßte (s. Ges.-K. S. 117[n]), und übersetzt חִכֵּם darum mit „belehren“ (vgl. o. zu V. 19[a]). V. 23 steht übrigens gar nicht in H, sondern wurde auf dem rechten Rande, oben neben V. 19, nachgetragen. Der Text ist derselbe wie in P, nur daß auch hier (wie in V. 22) P נחכם, H[r] aber יחכם bietet (s. o. zu V. 19). In S sind V. 22 und V. 23 umgestellt; außerdem hat er in dem vorangestellten V. 23 לְכֻלָּם statt לְעַמּוֹ gelesen, weshalb er übersetzt: „23 Mancher Weise ist zu aller Zeit weise, und die Früchte der (= dieser) Weisen kommt ihnen zu gute. 22 Mancher Weise ist für sich selbst weise, und die Früchte seiner Werke sind vom S e h e n seines Gesichts her“ (d. h. sie sind nur in seiner Einbildung), welche letztere Wendung allerdings auf die Variante עַל־אֲפָיו oder עַל־פָּנָיו = „gemäß seinem Gesichte“ (bezw. עַל־פִּיהוּ, wie wegen G vorauszusetzen ist) zurückgehen könnte (Herkenne). Fraglich könnte es auch erscheinen, ob im Urtexte des Verfassers V. 22[b] und V. 23[b] in der Fassung so übereinstimmend gewesen sind; immerhin könnte dies beabsichtigt gewesen sein, um den Gegensatz stärker herauszuheben. — [n] Der Doppelzeiler V. 25[ab] findet sich nur in dem Texte von P, wo aber גְּוִיָּתָם statt גויתן (dieses vielleicht

nur aus jenem verschrieben) zu lesen ist; die Verknüpfung mit dem Vorausgehenden geschieht durch das in V. 25[a] wiederholte Wort גְּוִיָּתָם, das man sich beim Vortrage betont zu denken hat. Da V. 25[ab] jedoch nur eine Dublette von V. 25[cd] ist, so hat man anzunehmen, daß der eine Doppelzeiler sekundär ist; und zwar wird es der erstere sein, der augenscheinlich dem Wunsche, das Wort גויתם zur Anknüpfung zu verwenden, seine Entstehung verdankt, dessen Wortlaut aber besonders durch die Verwendung des גְּוִיָּה in V. 25[b] Anstoß erregt, wo es in der übertragenen (aber auch im Neuhebr. nicht nachzuweisenden) Bedeutung „Existenz" stehen würde, welche Verwendung wohl auch nicht durch den Parallelismus gerechtfertigt wird, wogegen das die Stelle von גויה im zweiten Doppelzeiler V. 25[cd] einnehmende חַיִּים eher in dieser übertragenen Bedeutung stehen kann. — [o] In H steht אִישׁ statt אֱנוֹשׁ in P; außerdem stehen die Worte יָמִים מִסְפָּר P (wo V. 25[a] für ימים irrtümlich ישרמים oder כרמים mit Dittographie der zwei letzten Buchstaben des hier vorhergehenden Wortes מספר geschrieben ist) in H in umgekehrter Reihenfolge, — beides ohne Einfluß auf den Sinn. — [p] Statt שֵׁם i. S. v. „Renommée" (vgl. Apokr. S. 437, Anm. [a] zu 41, 11[b]) hat H als Genetiv zu חַיֵּי vielmehr עַם יִשְׂרָאֵל „des Volkes Israel", und H[r] bietet dafür יְשֻׁרוּן, die aus Deut. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 2 bekannte Bezeichnung Israels, welche Lesart auch schon G vorlag. Aber nach dem ganzen Zusammenhange und ebenso nach der Parallelstelle Sir. 41, 13[b] ist anzunehmen, daß שֵׁם das ursprüngliche Textwort war. Wichtig ist dieses durch die Randbemerkung in P uns aufbewahrte ursprüngliche Textwort auch deshalb, weil, wie Lévi (S. 10) richtig bemerkt hat, diese Randbemerkung aus einer Handschrift kam, die den ursprünglichen Text treuer wiedergab, als die beiden Handschriften H und P, welche letztere Handschrift (ebenso wie H[r]!) in ihrem eigentlichen Texte ישרון bietet, bezw. als der Archetypus, auf den die beiden nahe verwandten Handschriften zurückgehen. Bemerkt sei noch, daß in S V. 25 ganz fehlt; ob deshalb, weil S, wie überhaupt, so auch hier aus religiösen Gründen die Erwähnung Israels vermeiden wollte (vgl. Apokr. S. 252), können wir nicht wissen. Schließlich muß noch

konstatiert werden, daß die Stellung der Verse in G sicher falsch ist, da V. 24 nicht von V. 26 getrennt werden kann. — [q] Dieser Stichos, der in H nicht mehr ganz lesbar ist, muß aus P durch [לְ]נַפְשׁוֹ יִשְׂבַּע (jedoch ohne בְּ vor תַּעֲנוּג, das G. Margoliouth lesen zu können meinte) ergänzt werden (ebenso wie schon V. 25[b] durch die Worte (יְמֵי אֵין מִסְפָּר); V. 24[b] (wo natürlich וִיאַשְּׁרוּהוּ statt ויאשרידהו zu lesen ist) und V. 26[ab] fehlen jetzt ganz in H, doch kann man noch sehen, daß diese drei Stichen gleichfalls ursprünglich in H standen und daß sie nur unleserlich geworden sind. Dieser Text von V. 24[b] wird durch S bis ins Einzelste bestätigt; und in G findet sich nur die Abweichung, daß „Segen“ statt תענוג „Vergnügen“ im Texte steht, wohl weniger deshalb, weil der letztere Ausdruck dem Griechen zu materialistisch vorgekommen wäre, als in Anlehnung an Deut. 33, 23, wo sich ברכת יהוה und (im vorausgehenden Satzgliede) שְׂבַע nebeneinander finden. — [r] Die Worte יִנְחַל כָּבוֹד sind Citat aus Spr. 3, 35, wo dasselbe von den חֲכָמִים überhaupt ausgesagt wird.

---

27 Mein Sohn, so lange du lebst [a], prüfe deine Individualität,
und sieh zu: was ihr schädlich ist, das gestatte ihr nicht [b].

28 Denn nicht für alle ‘ist das Wohlleben’ [c] gut,
‘und’ nicht ‘für’ [d] jedes Individuum darfst du jede Speise aussuchen.

29 ‘Taumele’ nicht jedem Vergnügen ‘zu’ [e]
und laß dich nicht allzu sehr gehen bei Leckerbissen.

30 Denn im Übermaß des Wohllebens [f] nistet Krankheit
und, wer’s übertreibt [g], treibt’s bis zum Ekel.

31 Dadurch, daß sie sich nicht belehren lassen, sterben [h] viele,
und, wer sich in Acht nimmt [i], verlängert seine Lebensdauer.

---

38 1 Stelle dich gut [k] mit dem Arzte, ehe [l] du ihn nötig hast;

Kap. 37, 27—38, 23. **Belehrung eines Schülers, bestehend in einer Warnung vor Unmäßigkeit im**

Essen und in Verhaltungsmaßregeln gegenüber dem Arzte, in Krankheit und in Trauer. — [a] Hʳ und P lesen בְּחֶמֶר „beim Weine"; wahrscheinlich verdankt diese Variante ihre Entstehung dem Wunsche, gleich am Anfange (ähnlich wie durch die Überschrift vor 34 [31], 12) das Lebensgebiet zu bezeichnen, auf welches sich die neuen Sprüche beziehen, indem man bei der Unmäßigkeit vorzugsweise an unmäßiges Trinken dachte (vgl. die Sprüche 34 [31], 19 ff. 25 ff. u. a.). Doch ist diese Einschaltung deshalb nicht glücklich, weil sie zu eng ist und im Folgenden (vgl. V. 29ᵇ und 30ᵃ) mehr vom Essen als vom Trinken die Rede ist. Wir nehmen darum an, daß das Textwort von H: בְּחַיֶּיךָ = „bei deinem Leben" (so S; dagegen wohl nicht: „betreffs deiner Lebensweise", wie G den Ausdruck faßte) ursprünglich ist. Ganz unnötig und zugleich verfehlt (weil nicht zu V. 27ᵇ passend) ist der Vorschlag von Schechter, בְּחֹסֶר „beim Mangel" zu lesen; ebenso ist der Gedanke an חמר „Materie" (etwa בח׳ = „an der Materie") deshalb zurückzuweisen, weil diese Bedeutung von חמר erst dem späteren Neuhebräischen zu eigen ist. — [b] Statt אַל H hat P וְאַל, was zu übersetzen ist: „und sieh, was ihr (der „Seele"; hier i. S. v. „Individualität") schädlich ist, und gieb es ihr nicht"; doch ist der Text von H vorzuziehen. Für אַל tritt übrigens S, für וְאַל aber G ein. — [c] In H lautet der Text: כִּי לֹא הַכֹּל לְכֹל טוֹב „denn nicht ist alles für jeden gut", was mit G übereinstimmt und wohl auch mit der Textvorlage von S, der wahrscheinlich nur irrtümlich אֹכֶל statt לְכֹל las (s. Apokr. S. 416, Anm. ᶠ); aber Hʳ und P haben dafür: כִּי לֹא לְכֹל טוֹב תַּעֲנוּג, welchen Text wir für die Übersetzung vorgezogen haben. — [d] Statt לֹא כל in H ist mit Hʳ und P וְלֹא לְכֹל zu lesen, obwohl auch der Text von H einen Sinn giebt: „nicht darf jede Individualität jede Speise [für sich] auswählen". Das Nennwort זן darf nicht nach Ps. 144, 13 und 2 Chron. 16, 14, sowie Sir. 49, 8 i. S. v. „Art" (sc. von Vergnügen) gefaßt werden (= alles mögliche; vgl. L: omne genus), sondern bedeutet hier nach der neuhebräischen, talmudischen und syrischen Wurzel זון „speisen" bezw. dem Derivat מָזוֹן „Speise" s. v. a. „Speise"; doch ist es vielleicht richtiger, מְזוֹן dafür zu lesen. S hat dafür בקליל „mit Wenigem", was wohl nur aus

בכלא „mit allem“ verschrieben ist; in diesem Falle könnte S auch זן i. S. v. „Speise“ gefaßt haben, nur ließ er dieses Wort hier weg, da er es schon in V. 28ᵃ verwendet hatte (s. o.). G hat זן nicht zum Ausdruck gebracht. — ᵉ Statt אַל־תָּזְרַע לְכֹל, was keinen Sinn giebt, ist mit Hʳ (am rechten Rande) אַל־תָּזַר עַל כֹּל nach Bevan zu lesen und ebenso ist mit תזר bei P jedenfalls תזר gemeint; es ist dies der Jussiv von זור i. S. v. „abweichen“ (absolut gebraucht Ps. 58, 4, wo im parallelen Gliede תָּעָה „irren“ steht; mit עַל = „vom geraden Wege abweichend auf etwas losstürzen“), was G frei durch: „Sei nicht unersättlich“ (ἀπληστεύου) wiedergiebt, während S, der die beiden Stichen von V. 28 ausgetauscht hat, statt תזר wohl תער vor sich hatte, das er fälschlich תֵּרַע las (s. Apokr. S. 416, Anm. ᶠ). Ja, es fragt sich, ob nicht, wozu das parallele אל־תשפך rät, überhaupt עַל־תְּעַר (mit zu ergänzendem נַפְשְׁךָ, nach Ps. 141, 8; vgl. das Hiphil הֵעֵר 33 [36], 8) den ursprünglichen Wortlaut repräsentiert. Im parallelen Gliede bedeutet אַל־תִּשָּׁפֵךְ (ebenfalls mit zu ergänzendem נפשך) s. v. a. „gieb dich nicht völlig hin“ (eig. „gieß dich nicht aus“, wozu Bevan שֻׁפְּכוּ Ps. 73, 2 Qrê vergleicht: „hingegossen“, d. h. „ausgeglitten sein“, von Schritten); vgl. טוֹבָה שְׁפוּכָה „ausgegossenes, d. i. reichlich dargebotenes Gutes“ 30, 18, weshalb S es wiedergiebt durch: „laß ihr (der Seele) nicht Leckerbissen in Menge zukommen“ (wörtl. „mache ihr nicht viel“). Was am linken Rande von H steht: אל־תזרו אֶל־תַּעֲנוּג אַל־תִּתְהַנַּג אֶל מַטְעַמִּים (wofür wohl אַל־תָּזוּר zu lesen ist), bedeutet: „Taumele nicht zum Vergnügen hin und sehne dich nicht (vgl. syr. אתהנג; im Hebr. nicht in dieser Bedeutung) nach Leckerbissen“; dabei ist statt התהנג vielleicht einfach (עַל) אַל־תִּתְעַנַּג zu lesen: = „erlabe dich nicht“ (vgl. Jes. 55, 2). Betreffs מטעמים vgl. o. S. 291 zu 36, 24. — ᶠ Statt תענוג H bieten Hʳ und P אֹכֶל „Speise“, was man eher für Korrektur halten würde, wenn nicht auch G und S so gelesen hätten. Im Vorausgehenden hat H die Schreibung בְּרוֹב (vgl. zum Ausdruck Spr. 5, 23ᵇ) statt בְּרֹב bei P, und im Folgenden hat nur H das richtige Textwort יְקַנֵּן (vgl. Ps. 104, 17) aufbewahrt; doch ist anzunehmen, daß יקנון bei P nur aus יקנן verstümmelt ist und für ירוץ Hʳ, das keinen Sinn geben würde, ist

wohl יקנן zu lesen, denn es als יִרְגַּן i. S. v. (vulgärem) „[im Leibe] rumoren" fassen zu wollen, ist doch wohl zu gewagt. Da H und P חולי (wieder Plene-Schreibung für חֳלִי) als ursprüngliches Textwort haben, so wird bestätigt, daß (was Herkenne aus verschiedenen Textzeugen für LXX schließt) in G *νόσος* statt *πόνος* zu lesen ist. — [g] = מַרְבֶּה H, das aber wohl nicht absolut (wie wir frei übersetzen) zu fassen, sondern durch ein zu supplierendes תענוג bezw. אוכל zu ergänzen ist; wenn H[r] und P dafür הַמַּזְרִיעַ haben, so könnte man daraus den Schluß ziehen, daß אַל-תַּזְרַע in V. 29[a] jedenfalls nicht bloßer Schreibfehler für אַל-תָּזֵר ist; ist dies aber dennoch der Fall, so muß eben auch hier הַמַּרְבֶּה dafür gelesen werden. Statt יַגִּיעַ (Hiphil von נגע in intransitivem Sinne wie 32 [35], 21[b]) hat P יגוע, was wohl ein Derivat von יָגַע „sich mühen" sein soll; doch müßte dafür etwa יָגֵעַ „er müht sich" gelesen werden, da bei einem intransitiven Zeitworte wie יגע nicht an ein part. pass. (i. S. v. „er wird gequält") zu denken ist. Das Nennwort זָרָא „Ekel" stammt aus Num. 11, 20. — [h] In H steht hinter יִגְוַע noch ויעוע, was Schechter durch Hinweis auf עִוְעִים „Taumel" Jes. 19, 14, das auf ein Pilpel עִוְעֵעַ zurückgeht, rechtfertigen möchte; doch spricht dagegen schon dies, daß hinter גָּוַע „sterben" jedes andere Zeitwort unnötig oder doch wenigstens abschwächend wäre. Es ist deshalb entweder anzunehmen, daß ויעוע eine falsch geschriebene Variante zu יגוע ist, nämlich = גוע, das in P im Texte steht (das Perfekt als Aoristus gnomicus, wie z. B. 16, 6[b] H), oder mit Taylor, daß יגוע ויעוע entstanden ist aus גָּוֹעַ יִגְוַע, welche Verbindung mit dem Inf. abs. sich auch Sir. 14, 17 findet (vgl. noch גוע יגוע 32 [35], 23[c] [18[f]]). Zum Sinn und Ausdruck von V. 31[a] vgl. Spr. 5, 23[a]. — [i] = וְהַנִּשְׁמָר, was H und P haben, während H[r] וּבְהִשָּׁמֵר („und dadurch, daß er sich in Acht nimmt") bietet, das also nicht aus P bezw. aus ihrer gemeinsamen Vorlage entnommen ist. Betreffs יוֹסִיף חַיִּים s. Apokr. S. 416, Anm. [m]. — [k] Das Zeitwort רָעָה, hier i. S. v. „freundlich mit jem. verkehren", findet sich auch im A. T., aber mehr i. S. v. „es mit jemand halten" (so Spr. 13, 20; 28, 7; 29, 3). Statt des richtigen רָעָה in H[r] (auf dem rechten Rande) und

P hat H רעי, wie der Abschreiber wohl im Gedanken an das aram. Pael רַעִי (syr. = „besänftigen, versöhnen") schrieb. Was aber H[r] (auf dem linken Rande, wo der ganze Vers wiederholt ist) und P hinter רְעֵה bieten: רועה, ist bei P eine Dittographie des folgenden רוֹפֵא, die H[r], obwohl das Sachverhältnis ganz durchsichtig ist, in seiner übertriebenen Gewissenhaftigkeit doch kopiert hat. Vielleicht dachte er an die Verbindung mit dem Inf. abs. (wie in 37, 31[a]; s. o.), was jedoch רָעֹה רְעֵה heißen müßte und auch nicht üblich ist. — [l] = לִפְנֵי H und S, während P und G („so wie es ihm zukommt") כְּפִי lesen. Statt צָרְכּוֹ „[ehe] er nötig ist" bezw. „[ehe] du ihn nötig hast" in H hat H[r] צָרְכְּךָ „[ehe] du [ihn] nötig hast".

D. Handschrift B: Kap. 38, 1[b]—27 und 50, 22[c]—51, 30.

Denn[a] auch ihm hat Gott [seinen Beruf] zugeteilt.

2 Von Gott hat der Arzt seine Weisheit[b]
und vom Könige empfängt er Geschenke[c].

3 Das Wissen des Arztes erhöht sein Haupt[d]
und vor den Vornehmsten[e] hat er den Vortritt.

4 Gott läßt aus der Erde die Heilmittel[f] hervorgehen,
und der verständige Mann wird sie nicht verschmähen.

5 Wurde nicht durch das Holz das Wasser süß[g],
um allen Menschen [dadurch] seine Macht[h] kundzuthun?

6 Und er verlieh den Menschen Einsicht,
um sich durch 'ihre'[i] Fertigkeiten auszuzeichnen.

7 Durch sie[k] besänftigt der Arzt den Schmerz,
8 und ebenso bereitet der Apotheker[l] eine Salbe,
damit 'die'[m] Arbeit nicht aufhört
und Gesundheit nicht bei den Menschenkindern[n].

---

9 Mein Sohn, wenn du krank bist[o], säume nicht:
bete[p] zu Gott, denn er wird heilen.

10 Fliehe vor der Missethat und 'erhalte deine Hände rein'[q]
und von allen Vergehungen reinige dein Herz.

11 Bringe dar 'das Speisopfer und seinen Duftteil' [r]
und das Fette des gerollten Teiges [s] 'entsprechend' [t]
deinem Vermögen.

12 Und auch dem Arzt gieb Zutritt,
und er weiche nicht von dir [u]; denn auch ihn hast
du nötig [v].

13 Denn es giebt Zeiten, wo in seiner Hand das Gelingen [w] liegt,

14 denn auch er fleht zu Gott,
daß er ihm die Diagnose [x] gelingen lasse
und die Heilung, um [seines] Lebensunterhaltes willen [y].

15 Wer [aber] sündigt vor dem, der ihn geschaffen hat,
möge den Händen des Arztes 'anheimgegeben' werden [z]!

[a] כִּי H[r] ist in den Text von H einzusetzen; auch legen G und S hierfür Zeugnis ab. Zu 39, 25 ist S. 427, Anm. [g] bemerkt: „Obwohl G und S חלק hier und 40, 1 i. S. v. ‚schaffen‘ (wie im Arabischen) fassen, so ist es doch nicht nötig, von der gewöhnlichen Bedeutung des biblischen חָלַק (d. i. „zuteilen“, mit לְ z. B. Hiob 21, 17; Qal Deut. 4, 19) abzugehen.“ Auch die Stellen in den neugefundenen Fragmenten machen das nicht nötig: 16, 16 steht das Piel חִלֵּק mit לְ in derselben Bedeutung „zuteilen“; 7, 15 steht das Niphal, absolut (wie das Piel 40, 1) = „angeordnet werden“, 15, 9 gleichfalls das Niphal, mit לְ = „zugeteilt werden“; und nur unsere Stelle ist auffällig. Doch steht חלק hier nur in der abgeleiteten Bedeutung „anordnen“ (gewissermaßen = „anstellen“); man kann dabei annehmen, daß die Verwendung des Zeitwortes חלק darauf zurückzuführen ist, daß der Verfasser betonen wollte, Gott habe auch den Arzt gewissermaßen seinen Patienten bezw. seinem Berufe zugeteilt, was wir in der Übersetzung etwas freier auszudrücken versucht haben. Vgl. noch König, Die Originalität des hebr. Sirachtextes, S. 69 f. und Nöldeke in Ztschr. f. alttest. Wiss., 1900, S. 86. — [b] Wörtlich: „von Gott her (מֵאֵת) ist der Arzt weise“. — [c] Zu מַשְׂאוֹת vgl. מַשָּׂא i. S. v. „Geschenk“ 2 Chron. 17, 11 (nicht aber, wie Schechter meint, מַשְׂאֵת Gen. 43, 34; 2 Sam. 11, 8, wo es das Stück bezeichnet, das der Wirt dem zu ehrenden Gaste vorlegt

bezw. zuschickt). Das Wortspiel zwischen רוֹפֵא „Arzt“ und תִּפְאֶרֶת „Ehre“, das Edersheim im Urtexte voraussetzte (s. Apokr. S. 417, Anm. [a]), findet sich darin nicht, und wenn in V. 6[b] und V. 7[a] הִתְפָּאֵר und רֹפֵא auch zusammenstehen, so ist es doch sehr zweifelhaft, ob dies vom Verfasser als Wortspiel beabsichtigt und nicht vielmehr ein zufälliges Zusammenklingen war. — [d] Die Redeweise הֵרִים רֹאשׁ „das Haupt erhöhen“ (d. h. „jemandem seine Stellung erhöhen“ bezw. „ihn eine hohe Stellung einnehmen lassen“) wie Ps. 3, 4 (anders 110, 7). — [e] = נְדִיבִים, wofür H[r] מְלָכִים (wobei an Stadtkönige, wie Gen. 14, 2; 20, 2 u. s., oder besser an die Unterkönige eines Großkönigs, wie des Ez. 26, 7 מֶלֶךְ מְלָכִים betitelten Babylonierkönigs, zu denken ist) hat; G las ersteres, S letzteres. Mit מלכים stammt V. 3[b] wörtlich aus Spr. 22, 29, weshalb נדיבים wohl als Textwort des Verfassers anzusehen ist. Während aber התיצב in der Stelle des Spruchbuches s. v. a. „sich zum Dienste stellen“ bedeutet, faßte der Siracide es i. S. v. „hintreten“, was in Verbindung mit לפני bedeutet: „den Vortritt haben“. G und S scheinen dies nicht erkannt zu haben, wenn sie überhaupt so lasen; G übersetzt: „angesichts der Großen wird er bewundert“ (vgl. Jes. 61, 6 LXX), und S: „vor Könige stellt man ihn“, was zwar bedeuten könnte: man läßt ihn vor Königen hintreten zum Großkönig, aber doch am ehesten so verstanden werden mußte: man giebt ihm Gelegenheit den Königen aufzuwarten, was sich mit der Bedeutung von התיצב in Spr. 22, 29 berühren würde, aber hier nach V. 2[b] zu spät kommt. Die Umänderung der Satzkonstruktion findet sich übrigens bei S schon in V. 3[a]: „Infolge der Einsicht des Arztes erhöht man ihn“, ohne daß man angeben könnte, warum S diese Veränderung vorgenommen hat. — [f] Statt תרופות (vgl. תְּרוּפָה „Arznei“ Ez. 47, 12) bietet H[r] סַמִּים [בָּרָא] = „[er hat geschaffen] die Medikamente“, welches mit תרופות gleichbedeutende Wort auch schon im A. T., aber hier nur i. S. v. „Wohlgerüche“, bezw. „Räucherwerk“ vorkommt. Die Randbemerkung deckt sich sowohl mit S (סמנינא plur.) als mit den beiden rabbinischen Citaten (s. Apokr. S. 417, Anm. [f]); doch fragt es sich, ob diese Citate und die Randbemerkung der Sirach-Handschrift nicht vielleicht von S, bezw. der jüdisch-aramäischen

Unterlage der syrischen Übersetzung abhängig sind. Jedenfalls hat aber מוציא תרופות als der Urtext zu gelten. Die Konstruktion von מאס in V. 4[b] mit בְּ findet sich auch im A. T., bei מָאַס in der Bedeutung „verwerfen" Jes. 7, 15 und in der Bedeutung „verachten" Jes. 33, 15; Hiob 19, 18. — [g] Das Hiphil הַמְתִּיק i. S. v. „süß sein", bezw. süß werden wie Hiob 20, 12 und Sir. 40, 30 (s. Apokr. S. 434, Anm. [q]). Die Randnote ist nicht מֵעֵץ „infolge eines Baumes" zu lesen (S.-T.), sondern nach Cowley מִעַיִן, was jedenfalls bedeuten soll: „infolge einer Quelle" (was aber nicht zu Ex. 15, 25 paßt); auf jeden Fall hat die Variante keinen Wert. — [h] Die weitere Variante in V. 5[b] כֹּחָם „ihre Kraft" (statt כֹּחוֹ „seine Kraft") muß sich auf מַיִם „Wasser" zurückbeziehen, auf das sich auch כֹּחוֹ an sich zurückbeziehen könnte, da auf מַיִם teils nach grammatischer Korrektheit durch den Plural des Suffixes, teils aus logischen Gründen durch den Singular zurückgewiesen werden kann, ebenso wie es mit Verben im Plural (Gen. 7, 19; 8, 5) und Singular (Gen. 9, 15; Num. 19, 30. 20) verbunden werden kann. Trotzdem bezieht sich das singularische Suffix in כֹּחוֹ nicht auf das Wasser, sondern auf das Holz zurück (s. Apokr. S. 417, Anm. [l]), wie auch der Zusammenhang fordert. Wenn aber Schechter sagt, dieser Plural des Suffixes sei in der Vet. Lat. aufbewahrt, so ist dies sehr verfehlt; denn der Plural illorum kann sich im Lateinischen nur auf die beiden vorausgehenden Substantiva lignum und aqua zurückbeziehen („ad agnitionem hominum virtutis [so statt virtus zu lesen] illorum"). S sichert den Sinn des Pronominalsuffixes dadurch, daß er einfach übersetzt: „die Kraft Gottes", was aber nur religiöse Ausdeutung ist. — [i] = בִּגְבוּרֹתָם H[r], obwohl auch בִּגְבוּרָתוֹ bezw. בִּגְבוּרֹתָיו möglich wäre, indem sich der Singular individualisierend auf den einzelnen Menschen bezw. Arzt beziehen würde (s. Ges.-K. § 145[m]). Als Subjekt zu הִתְפָּאֵר (= „sich verherrlichen", wie z. B. Jes. 44, 23, mit בְּ = „an", hier = „durch"; s. auch o. zu V. 2) haben G und S „Gott" angenommen, auf den sich dann auch das Suffix in בגבורותיו bezieht, indem mit den גבורות alsdann die „wunderbaren" Heilmittel gemeint sind. Aber da es grammatisch möglich ist,

das Suffix ו auf die einzelnen Menschen oder Ärzte zu beziehen, und da die Pluralform ־ָם dies nötig macht, so ist diese Fassung vorzuziehen und unter den גבורות die „wunderbaren" Fertigkeiten bezw. Kuren der Ärzte zu verstehen. — [k] Das Suffix von בָּהֶם bezieht sich in jedem Falle auf die תְּרוּפוֹת zurück. Die (Apokr. S. 417, Anm. [o] ausgesprochene) Vermutung, daß im Urtext רֹפֵא gestanden habe, hat sich bewahrheitet. Das rabbinische Citat (s. Apokr. S. 417, Anm. [o]) ist frei, ohne jedoch mehr mit G übereinzustimmen, wie Schechter meint. — [l] = רוֹקֵחַ, wie Sir. 49, 1 (vgl. Ex. 30, 25), eig. „Salbenbereiter". Die Variante קרח H[r] ist ohne Sinn; vielleicht ist רַקָּח gemeint, das Neh. 3, 8 (vgl. fem. 1 Sam. 8, 13) in gleicher Bedeutung wie רֹקֵחַ steht. — [m] Statt מַעֲשֵׂהוּ „seine Arbeit" ist nach S mit Smend מַעֲשֶׂה „die Arbeit" zu lesen, wie auch das parallele תושיא nahelegt; in anderer Bedeutung (= „Kreatur") steht מַעֲשֶׂה 14, 19 (w. s.). Das Prädikatsverbum יִשָּׁבוּת wird von H[r] durch יִשָּׁבַח ersetzt: „vergessen wird"; umgekehrt steht 45, 26[c] ישבח in H und ist nach G durch ישבת zu ersetzen. — [n] Statt מִבְּנֵי אָדָם bietet H[r] מִפְּנֵי אַרְצוֹ, was S ganz genau wiedergiebt und was auch als Textvorlage des G zu gelten hat, nur daß dieser wegen der Wiedergabe von תושיה (vgl. Spr. 2, 7 LXX; oder der Variante שָׁלוֹם, das hier i. S. v. „Gesundheit" stehen würde?) durch *εἰρήνη . . . ἐστιν* sagt: *ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς*. — [o] Statt בחולי H = בָּחֳלִי „in Krankheit" hat H[r] בְּמַחֲלָה bezw. ־ָה, in ganz gleicher Bedeutung (מחלה wie V. 34 [31], 2). Auch hier ist, wie 5, 7 und 7, 10. 16 הִתְעַבֵּר zu lesen (s. o. zu 5, 7). In S fehlt ein Äquivalent; da das, was als V. 9 jetzt im Texte steht, keinen Zweizeiler ausmacht, so ist anzunehmen, daß das Wort nachträglich ausgefallen ist (vgl. Apokr. S. 418, Anm. [o]). — [p] Wenn statt הִתְפַּלֵּל H die Variante פַּלֵּל H[r] sich findet, so muß man annehmen, daß in dem nachbiblischen Hebräisch auch das bloße Piel i. S. v. „beten" verwendet worden ist; doch darf man nicht mit Schechter Stellen wie Ps. 106, 30 heranziehen, weil פִּלֵּל hier nicht i. S. v. „beten", sondern i. S. v. „entscheiden" steht. — [q] Bei H steht im Texte: וּמֵהַכֵּר־פָּנִים „und vor Parteilichkeit" (vgl. Spr. 24, 23; 28, 21), was aber, weil zu eng, nicht in den Zusammenhang paßt. H[r] hat

והכר, und dies führt auf den ursprünglichen Text, der, wie wir zugleich aus G (der aber wohl תֵּרֵן oder besser הָכֵן statt הכר las) ersehen, so lautete: וְהָבֵר כַּפַּיִם, nicht כַּפֶּיךָ „deine Hände“, weil in derartigen Phrasen das Objektswort gern ohne Suffix verwendet wird (s. o. zu 36, 3), wie auch das parallele [טַהֵר] לֵב zeigt. Eine indirekte Bestätigung erhält diese Konjektur noch durch die Lesung von H[r] für נוס: הָסֵר (so nach Cowley, statt נסה bei Schechter) = „Laß ab [vom Frevel] und halte rein die Hände“, wogegen S, der auch הָסֵר las, nicht מֵעָוֶל, sondern עָוֶל als richtigen Text ansah und danach übersetzte: „Schaffe weg Freventhat und Trug“, wobei שוקרא den Worten הבר כפים entspricht, die S entweder nicht mehr lesen konnte (etwa nur כַּחַשׁ?) oder nicht verstand. — [r] Was Schechter liest: נִיחוֹחַ, könnte recht gut für das alttestam. רֵיחַ נִיחֹחַ, das man nach G als Textwort voraussetzen mußte, stehen: = „den Wohlgeruch des Gedächtnisopfers“; aber nach Cowley, der statt dessen entzifferte: [נ]וחה, hat man eher dafür zu lesen נִיחֹחָה (wie auch schon Schechter konjicierte), wozu sowohl וְאַזְכָּרָה als auch וְאַזְכָּרָתָהּ nach Lev. 2, 2 ganz gut paßt. In diesem Falle ist also nur וְ vor אזכרה einzusetzen. S hat wieder den ganzen Vers ausgelassen, wie er das gern thut, wo näher auf den alttestam. Opferkultus eingegangen wird (vgl. Apokr. S. 282, Anm. [f] betreffs 7, 31[cd] und überhaupt S. 252). — [s] Das part. pass. עָרוּךְ H bezieht sich jedenfalls auf die in V. 11[a] erwähnte Speisopfergabe, ebenso wie עֵרֶךְ H[r], das im A. T. für die „Aufschichtung“ der Schaubrode steht (Ex. 40, 4. 23). Da aber diese dem Zusammenhange nach hier ausgeschlossen sind, so wird man an das aram. עֲרַךְ „den Teig rollen“ (Levy III, 699), zu denken haben, und עָרוּךְ würde danach den „gerollten“ Teig bezeichnen, der durch seine Durchtränkung mit Fett zu einem schmackhaften Backwerk wird. — [t] Statt בכנפי, das Schechter בִּכְנְפֵי lesen und i. S. v. „gemäß den Ersparnissen“ (eig. „Zusammenraffungen“) fassen möchte, ist wohl am einfachsten כְּפִי „nach Maßgabe“ (wie Lev. 25, 52 u. o.) zu lesen. Nicht unmöglich wäre es, daß im Urtexte nach Art der späteren Häufung der Präpositionen בִּכְפִי gestanden hätte, was leicht zu בכנפי werden konnte. Was G („als ob du [schon] nicht mehr am Leben wärest“) dafür gelesen haben

könnte, ist schwer zu sagen; sicher nicht כְּפִי אָרְכָּךְ oder כְּאֶפֶס הוֹנְךָ, wie Schechter meint, eher כְּ mit einer Partizipialform (nach dem hebr. Texte von 8, 12 f.). Statt des Plurals הוֹנֶיךָ H hat H[r] den Singular הוֹנְךָ; beides ist sprachlich möglich und giebt denselben Sinn. — [u] = מֵאִתְּךָ (wie G, wogegen diese erste Hälfte von V. 12[b] bei S ganz fehlt), was durch die Lesung מאתה H[r] angedeutet wird; denn Taylor wird recht haben, wenn er meint, daß in der Vorlage des H[r] מאתכ stand, daß das כ vor dem folgenden כי ausfiel und dann מאת in מאתה umgewandelt wurde. Das Zeitwort ישמש H[r] ist nur aus יְמַשֵּׁשׁ (wie H richtig hat) verschrieben. Bemerkt sei noch, daß V. 12[a] nach G und S, sowie nach dem Sprachgebrauche des Siraciden so lautete, wie H nach Schechter bietet; deshalb wird die von Cowley befürwortete Lesung תירא (?), die gar keinen Sinn giebt, nicht richtig sein. — [v] Wörtlich: „Denn auch nach ihm ist Bedürfnis“ (צֹרֶךְ wie 2 Chron. 2, 15; s. auch Sir. 39, 33 u. ö.), wofür H[r] צְרָכֶיךָ „deine Bedürfnisse“ hat. Die Randnote ist dadurch bemerkenswert, daß כי גם בו durch die Abkürzung כֹּגֹּב wiedergegeben ist. G und S bestätigen den Text von H, nur daß S „Nutzen“ (הניא) statt „Bedürfnis“ hat. — [w] = מַצְלַחַת, (nach G) ein Nennwort nach der Bildung מִשְׁלַחַת „Sendung“, indem אֲשֶׁר als accus. adverb. sich auf עֵת bezieht: „zu welcher“. S übersetzt: „weil manchmal (wörtlich: „es giebt Zeit, wo“) durch seine Hand die Heilung gelingt“; doch läßt dies nicht darauf schließen, daß er מַצְלִיחָה als part., bezüglich auf עֵת („Zeit, die gelingen läßt“), gefaßt habe; vielmehr wollte er nur den Sinn von מַצְלַחַת unzweideutig wiedergeben. Daß H[r], weil er V. 13 am Rande wiederholt, statt מצלחת ein anderes Nennwort habe schreiben wollen (nach Schechter מחיר??), ist ein ungerechtfertigter Schluß, wie denn auch V. 13[b] H[r] nur durch das fehlende גם von H verschieden ist. — [x] פִּשְׁרָה bezeichnet hier nicht, nach dem syrischen פשרא, s. v. a. „Digestion“ (Bevan), sondern, seiner gewöhnlichen Bedeutung „Deutung“ (vgl. auch Koh. 8, 1 פֵּשֶׁר „Auslegen“ und aram. פְּשַׁר „Auslegung“ oft im Buche Daniel) entsprechend, die „Diagnose“, so daß sich daran רִפְאוּת „die Heilung“ (wie Spr. 3, 8) sehr gut anschließt. Das Prädikatsverbum יצלח ist Hiphil („gelingen lassen“,

wie oft von Gott gesagt, z. B. Gen. 39, 3. 23); aber bei der Vorliebe für Plene-Schreibung bei H ist es nicht wahrscheinlich, daß יַצְלִיחַ gesprochen werden soll, sondern יַצְלַח, welche optative Form in dem Subjunktivsatze angebracht sein würde. Die Fassung als Qal יִצְלַח „daß ihm gelinge“ wäre an sich ganz passend, doch müßte man wegen der beiden femininen Subjekte תִּצְלַח erwarten. Was H[r] für יצלח hat: יְמַנֶּה, bedeutet etwa: „daß er ihm zukommen lasse“ (vgl. מִנָּה mit לְ = „zuteilen“, Dan. 1, 5; Hiob 7, 3); das Wort hat mehr aramäische Färbung. — [y] Wörtlich: „um der Lebenserhaltung willen“ (so auch G), was dem Zusammenhange nach besser auf den Arzt, als auf den Kranken (so S: „und es komme Heilung durch seine Hand und Leben“) zu beziehen ist (s. Apokr. S. 418, Anm. [o]). — [z] Was H hat: יִתְגַּבַּר לִפְנֵי, ist natürlich nicht mit Schechter nach Hiob 15, 25 zu fassen: „der zeige sich stolz“, wohl aber könnte es bedeuten sollen: „der zeige sich stark (bezw. „mutig“) vor dem Arzte“, d. h. der hat Gelegenheit infolge der ihn quälenden Krankheiten dem Arzte gegenüber, der ihn behandelt und vielleicht chirurgische Eingriffe vornehmen muß, seine Standhaftigkeit und Geduld zu zeigen. Da jedoch G und S den Text von H[r]: יִסְתּוֹגֵר עַל יְדֵי (Hithpoal; vgl. סִגַּר 2 Sam. 18, 28 u. s.), bestätigen, so muß man dies als urspr. Textwort ansehen, zumal da G und S unter sich und mit diesem hebr. Texte genau übereinstimmen.

---

16 Mein Sohn, über den, der gestorben ist, laß die Thränen fließen [a];
weine bitterlich [b] und klage den Trauergesang.
Wie es ihm zukommt [c], bette seinen Leib
und entziehe dich [d] nicht ‘seiner’ Leiche.
17 Weine bitterlich, mein Sohn [e], und halte eine ordentliche Totenklage ab [f]
und ordne die Trauer für ihn so an, wie es ihm zukommt [g]:
einen Tag oder zwei, [schon] um des [guten] ‘Rufes’ [h] willen,

und tröste dich [dann wieder], wenn 'der Kummer' [i]
vorüber ist.

18 Vom 'Kummer' [k] kommt Schaden her:
ebenso 'drückt' Betrübnis des Herzens 'die Lebens-
kraft herunter' [l].

20 Nicht 'richte' [m] deinen Sinn noch länger auf ihn;
laß den Gedanken an ihn fahren [n] und denke an die
Zukunft.

22 Gedenke, daß seine Frist [o] abgelaufen war, ebenso wie
auch deine Frist ablaufen wird:
ihm gestern und dir heute.

21 Denke nicht [mehr] an ihn, denn für ihn giebt's keine
Hoffnung [mehr];
was [p] sollte es 'ihm' nützen? und dir wird es schaden.

23 'Wenn der Tote zur Ruhe kommt, soll' der Gedanke an
ihn 'zur Ruhe kommen' [q];
und tröste dich, wenn nun einmal seine Seele ab-
geschieden ist.

[a] = הָזִיב Hiphil, wogegen im A. T. nur das Qal זוב „fließen“ vorkommt. — [b] Sowohl הִתְמַרֵּר Hithpael bei H als הִתְמַרְמֵר (im A. T. Dan. 8, 7; 11, 11) bei H[r] bedeuten hier: „sich bitter geberden“, d. h. bittere Wehmut an den Tag legen (anders als התמרמר im A. T., wo es in der Bedeutung „erbittert werden, sich erbosen“ steht); so auch S: „und es sei dir leid“, während G augenscheinlich ganz anders las. Die folgenden Worte in H sind וּנְהֵה קִינָה (נָהָה „wehklagen“ wie Ez. 23, 18; Micha 2, 4) zu lesen; was H[r] hat: ונהי קינה, giebt einen trefflichen Sinn, wenn das וְ vor das zweite Nennwort gesetzt wird: נְהִי וְקִינָה „Klagelied und Trauergesang“, wozu dann das Hiphil הָמֵר, eig. „mache bitter“ (wie V. 17[a]), = „stimme bitterlichen Klage- und Trauergesang an“, besser passen würde. — [c] H[r] hat כְּמִשְׁפָּט „wie es Sitte (bezw. „Pflicht“) ist“, statt כְּמִשְׁפָּטוֹ; diese Abweichung hängt damit zusammen, daß H[r] auch שְׁאֵרָם „ihren Leib“ bietet. Doch scheint auch dies sekundär zu sein, veranlaßt durch die falsche Lesung בגויתם in V. 16[d] bei H, wofür H[r]

בגויעם hat. Von diesen beiden Wörtern kann nur גְּוִיעָתָם bei H in Betracht kommen, das als Infinitivnomen des Qal (wie פְּקִידָה V. 26) bedeutet: „ihr Abscheiden"; doch ist das Wort jedenfalls nicht ursprünglich, sondern aus גְּוִיָּתוֹ „sein Leichnam" (גְּוִיָּה auch im A. T. häufig für den toten Körper, von Menschen und Tieren) entstanden, indem man wohl daran Anstoß nahm, daß der tote Leib schon in V. 16c durch שְׁאֵר bezeichnet war. Woher aber das falsche Pluralsuffix kommt, läßt sich nicht sagen; vielleicht sollte von dem einzelnen Falle zu allen sonstigen Fällen übergeleitet werden, was freilich durchaus nicht zu V. 17 paßt. Für die richtige Fassung von V. 16cd kommt es vor allem auf die richtige Fassung von אסף an; hier bietet den Schlüssel zum Verständnis eine Stelle der Antonius-Biographie, die in der syrischen und in der syro-palästinensischen Übersetzung (von welcher Fragmente in den Palestinian Syriac Texts [London 1900], S. 90 veröffentlicht sind) verschieden übersetzt ist: beim Edessener wird, im Anschluß an אָסַף (!) Gen. 49, 33, vom heil. Antonius erzählt, daß er seine Füße im Momente des Sterbens ausstreckte, beim Syro-Palästinenser dagegen, daß seine Jünger die Füße des eben Verschiedenen „ausdehnten", d. h. daß sie ihn so betteten, wie er im Sarge liegen sollte. Für diesen selben durch die letztere Übersetzung vorausgesetzten Brauch konnte man aber ebenso gut die dem אסף genau entsprechende Redewendung „den Leib sammeln" (so auch bei S!) verwenden; deshalb wird auch hier אסף zu übersetzen sein: „lege die Glieder des eben Verstorbenen zurecht", und V. 16d besagt dann das Weitere: und sorge dafür, daß die Leiche des so Gebetteten in würdiger Weise der Erde übergeben werde. Dazu passen dann auch die beiden Bezeichnungen שְׁאֵר und גְּוִיָּה. — d Das Zeitwort הִתְעַלֵּם steht wie Deut. 22, 1. 3 f. u. a. (mit מִן) i. S. v. „sich einer Sache entziehen" und die Präposition בְּ erklärt sich wohl so, daß התעלם absolut steht (mit zu ergänzendem: „deiner Pflicht") und בְּ bedeutet: „bei der Leiche"; es wäre aber auch denkbar, daß בְּ sekundär wäre, erst veranlaßt durch die Lesung בגויעתם = „bei ihrem Verscheiden". Was Hr bietet: תתחר, ist wohl eher תִּתְאַחֵר „halte dich [nicht] zurück", als תִּתְחַר „entrüste" (= „sperre"?) dich nicht" (wie Ps. 37, 1. 7 f.; Spr. 24, 19). G und S geben

das Zeitwort frei durch: „mißachten“ (= „für unwichtig halten“) wieder. — [e] Statt בְּנִי „mein Sohn“ hat H^r בְּכִי „Weinen“, was wohl zu הָמֵר (wofür S irrtümlich חמר las, s. u.) aus dem Zusammenhange leicht ergänzt werden kann, und die Variante könnte ihre Entstehung dem Umstande verdanken, daß man zweifelte, ob diese Ergänzung zulässig sei und nicht vielmehr בְּכִי dazustehen habe. Ferner ist möglich ist die Fassung des Hiphil הֵמֵר in intransitivem Sinne: = „bittere Schmerzen empfinden“, wie Sach. 12, 10. Da jedoch z. B. auch b. T. Moed Katon („drei Tage fürs Weinen und sieben Tage fürs Klagen“) בכי und ספד nebeneinander gestellt sind, so ist es doch wohl das Einfachste, בכי statt בני als ursprüngliches Textwort anzusehen. — [f] Das Hiphil הָתֵם bedeutet ursprünglich „vollständig machen“ (vgl. 2 Kön. 22, 4 Geld fertig machen zur Auszahlung, Ez. 24, 10 Fleisch zum Essen); mit dem Objekt מִסְפֵּד verbunden, kann es sowohl heißen: „vollständig (= „aufrichtig“) wehklagen“, als auch: „eine vollständige Wehklage anordnen“. Was H^r für התם bietet: הָחֵם, könnte bedeuten: „halte ihm eine warme Wehklage“, welche uns geläufige Redeweise allerdings durchaus unhebräisch erscheint, wenngleich G, jedoch mit Bezugnahme auf בְּכִי, es wortgetreu wiedergiebt: „mache warm die Thränen“, was man übersetzen kann: „vergieße heiße Thränen“. Nun findet sich freilich auch im Talmud die Redeweise אחים הספידא „jemandem eine warme Leichenrede halten“ (b. T. Schabbath 153ᵃ; vgl. Levy, NhWB. II, 24), und H^r wird davon abhängig sein; aber trotzdem wird הַתֵּם, das trefflich in den Zusammenhang paßt, als das ursprüngliche Textwort zu gelten haben. — [g] כְּיוֹצֵא בוֹ, welche Wortverbindung in der Mischna und sonst im Neuhebräischen sehr oft vorkommt (s. Strack und Siegfried, § 75ᶜ; Levy, NhWB. II, 255) und s. v. a. „in gleicher Weise, in gleichen Fällen“ bedeutet. Nun würde dieser Ausdruck, wie D. Strauß, Sprachliche Studien zu den hebr. Sirachfragmenten, S. 64, mit Recht sagt, von allen neuhebräischen Ausdrücken am auffälligsten sein, wenn er sich hier nicht in einer abweichenden Verwendung fände, die recht gut der Ausgangspunkt der später so beliebten Redeweise sein kann: = „so wie es ihm zukommt“ (wörtlich: „so wie es bei ihm herauskommt, sich er-

giebt), was auch G und S genau zum Ausdruck bringen (betreffs V. 17[a] in S s. Apokr. S. 418, Anm. [t], wo dargelegt ist, daß die falsche Lesung חֲמֹר statt הָמִיר die so ganz abweichende Übersetzung nach sich zog). — [h] = שְׁמֻעָה (Taylor) oder besser, da שמועה im A. T. nicht in der Bedeutung „Ruf“ nachzuweisen ist, = שֵׁם. Was H hat: דִּמְעָה, ist vielleicht nur aus Versehen von V. 16[a] hierher gekommen; was es bedeuten könnte: „um der Thränen willen“ (d. h. um während dieser beiden Tage Thränen zu vergießen), ist, wenn auch nicht sinnlos, so doch nichtssagend. G („um der Verleumdung willen“) scheint דִּבָּה gelesen zu haben, vielleicht auch S: „um der Leute willen“, was freie Wiedergabe des Sinnes sein könnte. — [i] Statt עָוֹן = „um der Sünde willen“ (was bedeuten müßte: um Sünde zu vermeiden —?) muß anders gelesen werden. Schechter schlägt vor עוֹנָה, was zusammen mit בַּעֲבוּר bedeuten soll: „wenn die Zeit vergangen ist“; aber diese Annahme scheitert daran, daß עוֹנָה nicht ohne weiteres „Zeit“ bedeutet (auch im Neuhebräischen nicht; s. Levy, NhWB. III, 627) und daß auch die gewöhnliche etymologische Ausdeutung dieses Ex. 21, 10 in der Bedeutung „Beiwohnung“ verwendeten Wortes als „zeitbestimmte Beschäftigung“ keineswegs feststeht. Auffällig ist aber auch dies, daß בעבור in V. 17[c] = בעבֹר und V. 17[d] = בעבוּר sein soll. Immerhin ergiebt sich als graphisch und dem Sinne nach nächstliegende Lesart für עון das Nennwort דְּוֹן (s. o. zu 30, 21; vgl. u. V. 18), was die Fassung בעבוּר nötig macht. G („Trauer“) wird auch thatsächlich דון gelesen haben; was aber S gelesen hat, der wieder einmal so allgemein als möglich übersetzt: „um des Lebens willen“ (d. h. hier: „um sich Leben und Gesundheit zu sichern“), läßt sich nicht ausmachen. Jedenfalls war er abhängig von seiner Fassung des בעבור i. S. v. „um ... willen“; ob er aber חיין las (Taylor), erscheint zweifelhaft — vielleicht dachte er an V. 14[c], oder er konnte das Textwort nicht lesen und riet nach dem Zusammenhange. Daß aber דוון, das G las, aus Korruption von ursprüngl. חיין, bezw. חיים entstanden sei, wie u. a. Taylor annimmt, hat als ganz unwahrscheinlich zu gelten. — [k] Statt מדין ist מָדוֹן zu lesen, ähnlich wie auch 30, 21[a] und 23[c] (dagegen

kaum 14, 1[b]). — [l] L. יְעַנֶּה עָצְמָה (עִנָּה „erniedrigen", = „schwächen" sc. die Kraft, wie Ps. 102, 24 Qrê und עָצְמָה „Stärke", wie Jes. 40, 29; 47, 9 und Sir. 41, 2 und 46, 9) mit Smend (nicht aber יַבְרִיעַ mit Schechter) statt יִבְנֶה עָצְבָה „baut Gram auf" (wobei die Verwendung des Zeitwortes בנה ganz unhebräisch sein würde); Subjekt ist רֹעַ לֵבָב. — [m] Statt תָּשִׁיב H = „lenke zurück", was einen ganz passenden Sinn ergiebt, ist es wohl einfacher, תָּשִׁית zu lesen; vgl. שִׁית לֵב „achten", gewöhnlich mit לְ, aber auch mit אֶל (Hiob 7, 17). Wenn H[r] עָלָיו statt אֵלָיו H vorschlägt, so ändert dies im Sinne nichts; immerhin läßt sich aber auch nicht sagen, daß אֵלָיו wegen Hiob 7, 17 das urspr. Textwort sein müsse. Betreffs S, der nur V. 20[a] wiedergiebt, s. Apokr. S. 419, Anm. [e]; wenn לבירותא nicht bloß Schreibfehler ist (etwa für לבירקדותא „der Klage"; vgl. G), so könnte er [ל]אלות statt אליו gelesen haben. — [n] Das Zeitwort פָּרַע steht hier i. S. v. „ignorieren" (eig. „freilassen"), wie Spr. 1, 25; 4, 15; 13, 18 u. a. Statt זְכוֹר H „gedenke" bietet H[r] הַבֵּר i. S. v. „betrachten" (d. h. „berücksichtigen"). — [o] חֹק wie 41, 2[a] und 3[a] (s. Apokr. S. 435, Anm. [c]). V. 22[a] H lautet wörtlich: „Gedenke seiner Frist, daß ebenso (כֵּן H[r], vor הוא in H einzusetzen) ist deine Frist", d. h. gedenke daran, daß deine Frist ebenso ist wie seine (= daß auch dir eine Frist gesetzt ist). V. 22[b] erinnert der Form nach an 10, 10[b]. S hat vor V. 22 (als V. 21) eine größere Einschaltung, die die Mahnung enthält, sich nicht auf den Reichtum zu verlassen (s. den Wortlaut Apokr. S. 419, Anm. [g]). — [p] Über dieses מָה, das man ebenso gut mit „nicht" übersetzen kann (wie G gethan hat), s. o. zu 13, 2[a]. Hinter תוֹעִיל ist לוֹ in den Text zu setzen; aus תועיל לו ולך konnte leicht תועיל ולך werden. — [q] Hier hat H[r] den richtigen Text aufbewahrt (der in H nur verstümmelt vorliegt, da die Worte nicht eine andere Textgestalt repräsentieren): כִּשְׁבוֹת מֵת יִשְׁבּוֹת זִכְרוֹ; es ist also nicht nötig, כְּשׁוּב „wenn der Tote [zur Erde] zurückkehrt" (vgl. Gen. 3, 19) zu lesen.

---

24 Die Weisheit des Schriftgelehrten mehrt die Weisheit [a],
und der, der kein Geschäft hat [b], wird weise werden.

25 Wie[c] kann weise werden, wer den Ochsenstecken[d] führt
und der sich auszeichnet[e] in [der Handhabung] des
'antreibenden'[f] Speers,
der sich mit dem Rindvieh beschäftigt und mit den
Stieren sich ergötzt[g],
und dessen Unterhaltungen[h] mit den Kälbern vor
sich gehen,
26 und dessen unablässiges Bemühen[i] sich um die Stall-
fütterung[k] dreht,
der seinen Sinn darauf richtet[l], die Furchen zu eggen?
27 Auch der [Bau]arbeiter . . . .
welcher Nachts . . . .
. . .

Kap. 38, 24—39, 11. Von den Schriftgelehrten im Gegensatze zu den Leuten praktischen Lebensberufes. [a] תַּרְבֶּה חָכְמָה, wie b. T. Baba bathra 21[a] als Prädikat zu קִנְאַת סוֹפְרִים steht (Schechter). — [b] = עֵסֶק, wie Sir. 40, 1 (s. Apokr. z. St.; vgl. zu 7, 25); חָסֵר mit Gen. wie 6, 20. 16, 23[a] u. ö. Zum Sinne vgl. Pirke Aboth 2, 15 (vgl. J. Qu. R. XII, p. 281) und Perek Rabbi Meir § 6. — [c] = מַה, eig. „Was"; s. o. zu V. 21[b]. Es ist zu beachten, daß G und S auch מַה als Fragewort, nicht durch „nicht" wiedergeben. — [d] = מַלְמַד wie Ri. 3, 31; vielleicht ist neben dem Stecken, womit der Treiber die Ochsen treibt, mit חֲנִית die eiserne Spitze des Steckens, die ja der Speerspitze gleicht, gemeint. — [e] Das Hithpa. מִתְפָּאֵר könnte auch in der Bedeutung „sich rühmen" (sc. seiner geschickten Handhabung), wie G übersetzt, stehen; doch paßt in den Zusammenhang besser der Sinn: „sich verherrlichen", mit בְּ: = „rühmlich handhaben" (vgl. S: „sich weise zeigen"). — [f] Statt מוהיר, wofür man zum mindesten מֵעִיר bezw. הַמֵּעִיר „aufreizend" lesen müßte, ist nach 2 Sam. 23, 18; 1 Chron. 11, 11. 20 (obj. „Lanze") und Jes. 10, 26 (obj. „Geißel") מְעוֹרֵר zu lesen. — [g] Das Zeitwort נָהַג „sich beschäftigen" (mit בְּ) wie Koh. 2, 3 (s. o. zu 3, 26[b]); das parallele שׁוֹבֵב, mit zu ergänzendem נֶפֶשׁ, = „sich erquicken", wie Ps. 23, 3 (kaum s. v. a. „führen", wie Ez. 39, 2; so Schechter). Nach H[r] ist יְשׁוֹבֵב zu lesen, wogegen בְּשִׁיר H[r]

statt בְּשׁוֹר keinen Sinn giebt. Was in H über ישובב steht: לְשַׂדֵּד, scheint aus V. 26[b] herübergenommen zu sein; wenn man לשדד als urspr. Textwort ansieht, empfiehlt es sich בְּשִׂירָה (vgl. zu 6, 2[b]) zu lesen, was zusammen einen annehmbaren Sinn ergiebt: „der sich mit dem Rindvieh beschäftigt, um in der Furche zu eggen“. Doch spricht gegen die Möglichkeit, daß dies der urspr. Text war, der Umstand, daß vom Eggen in V. 26[b] die Rede ist. Das Nennwort אַלּוּף i. S. v. „Rind“ (speziell das gezähmte Tier) findet sich Ps. 144, 14. — [h] = שְׂשׂוֹתָיו, vgl. das syr. שרעיתא z. B. Sir. 22, 6 i. S. v. „Unterhaltung“ (vgl. Apokr. S. 341, Anm. [m]). Der Ausdruck בֶּן־בָּקָר „junges Rind“ wie Gen. 18, 7 f. und, mit dem Zusatze עֵגֶל „Kalb“ bezw. פַּר „Jungstier“, Lev. 9, 2 und Num. 29, 2. 8. — [i] שְׁקִידָה ist Infinitivnomen des Zeitwortes שָׁקַד im Qal, das der Siracide mehrfach verwendete und das sein Enkel durch *ἀγρυπνεῖν* wiedergab (s. שָׁקַד Sir. 34 [31], 1; 42, 9 und Apokr. S. 261, Anm. [b] zu dem Nennwort *ἀγρυπνία* in der griechischen Vorrede). — [k] = לְבְלוֹת מַרְבֵּק (wie für לכלות zu lesen ist); dieses בלות ist ein metaplastischer (wie von בָּלָה gebildeter) Infinitiv von בָּלַל, dem Verbum denominativum von בְּלִיל „Futter“, = „Futter geben“ (wie Ri. 19, 21). Oder sollte, wozu מרבק (wie Am. 6, 4 u. s.) „Stall“, bezw. „Raufe“ als Genetiv passen würde, בלות ein Nennwort (im Fem. plur.) in der Bedeutung „Futter“ sein? — [l] שִׁית לֵב mit לְ wie o. V. 20[a] H[r]; שִׂדֵּד „eggen“ wie Jes. 28, 24; Hiob 39, 10; Hos. 10, 11 (vgl. noch o. zu V. 25[c]); תֶּלֶם „Furche“ wie Hiob 31, 38; 39, 10; Hos. 10, 4 u. a. In V. 27[a] liest Schechter: אף עשה und נם . . ., Cowley dagegen liest die zweite Hälfte des Stichos חרש ועצבן (?); beides zusammengenommen läßt auf den ursprünglichen Text אַף עֹשֵׂה מְלָאכָה וְחָרַשׁ עֵצִים „auch der Bauarbeiter und Zimmermann“ schließen. In V. 27[b] ergiebt sich durch Kombination der Lesungen Schechters und Cowleys als Urtext: אֲשֶׁר בַּלַּיְלָה כַּיּוֹם מִנְהָגוֹ d. i. (wörtlich) „dessen Berufsarbeit in der Nacht wie am Tage ist“.

(Schluß folgt.)

2.

Die Lade Jahves.

Ein Nachtrag

von

Prof. J. Meinhold in Bonn.

Die nachfolgende Ergänzung meines Aufsatzes über „Die Lade Jahves“ in den „Arbeiten des Rhein. Predigervereins“ von 1900 (auch separat bei J. C. B. Mohr, Tübingen) ist veranlaßt durch die Bemerkung Prof. Buddes in Stades Zeitschr. für d. alttest. Wiss., 1901, S. 193, daß er sich bereits im Juni 1898 in „The Expository Times“ [IX, 396 ff.] über Reichel geäußert habe, dessen Schrift über „vorhellenische Götterkulte“ mir ja Anlaß zu meiner Ausführung gegeben hatte, und durch die Mitteilung dieser seiner Äußerung bei Stade.

Ich darf bei meinen Ergänzungen von der Behauptung ausgehen, daß der Teil von Reichels Buch — und nur dieser kommt für uns in Betracht — der vom ‘Thronkult’ handelt, d. h. von der Verehrung der auf einem Thron unsichtbar gegenwärtig gedachten Gottheit, uns eine Erkenntnis bietet, die sich in immer weiterem Maße bestätigt. Es thut dabei nichts zur Sache, ob Reichel hier und da eine Münze, ein Bildnis irrigerweise herbeizieht. Die Aufstellung des Thronsessels für die unsichtbare Gottheit läßt sich nicht hinwegdisputieren, ebenso wenig wie die Thatsache des bildlosen Gottesdienstes auf den Bergeshöhen [1]).

---

1) Es ist v. Fritze (Rhein. Museum für Philologie 1900, S. 588) in seiner Besprechung des Buches von Reichel nicht gelungen, in diesem Punkte Reichel wirklich zu widerlegen. Das hebt schon Usener in dem Nachwort zu der Besprechung Reichels durch v. Fritze hervor. Usener sagt da, und ich drucke das ab, weil er noch weitere Belege bietet: „Die Aufstellung des Thronsessels für die unsichtbare Gottheit hatte sich eingebürgert, bevor man zur Verehrung von Götterbildern und zum Tempelbau schritt. Den Lauf der Entwickelung beobachtet man an Mißbildungen, die sich unfehlbar einstellen, wenn Neues und Altes vermittelt werden soll. Wie in Diokaisareia der Donnerkeil auf den Thronsessel gestellt war (Götternamen S. 286, 10), so stand zu Ainos

Es ist nun die Frage, ob wir die Bundeslade gleichfalls als Beispiel eines solchen fahrbaren Göttersessels auffassen dürfen. Ich habe geglaubt, die Frage bejahen zu müssen. Was uns die ältesten Berichte des Alten Testamentes erzählen, führt auf einen transportablen Gottessitz, auf dem die Gottheit unsichtbar thronend zugegen gedacht wurde. Als einzige wirkliche Schwierigkeit empfand ich den Namen ארון. Der Versuchung, durch gewaltsame Textänderung diese Schwierigkeit zu beseitigen, widerstand ich unter dem Hinweis, daß die deuteronomische Meinung, Moses habe in der ארון die Gesetzestafeln aufbewahrt, sich kaum hätte bilden können, wenn überall von כסא die Rede war, woraus durch spätere Änderung erst ארון geworden wäre (S. 35). Ich bin jetzt im stande, diesen auch von Budde hervorgehobenen Einwand, der sich auf den Namen ארון stützt, zu entkräften.

Wir hätten doch hier die Bezeichnung eines Thrones mit dem Namen ארון. Der Name müßte sich dann auf die kastenartige Form des Thronsessels beziehen. Es würde demnach nicht die eigentliche Bedeutung des Gegenstandes und seine Bestimmung durch den Namen angegeben. Ja, gerade der Name hätte, wie ich a. a. O. S. 36 behaupte, „den Forschern die sonst doch naheliegende Bedeutung bisher verschlossen“. Es wäre da der Ort gewesen, einmal nachzuspüren, ob nicht auch anderswo der Name eines

---

eine Herme (Reichel S. 16), zu Amyklai das säulenförmige Bild des Apollon auf dem Thronsessel: dort hatte sich der neue Thronsessel mit dem alten Symbol, hier das neue Bild mit dem gegebenen Throne abzufinden. Gelehrtere werden die von Reichel gesammelten Belege leicht durch weitere stützen können. Ich möchte nur hinweisen auf die drei leeren Throne, die auf dem Grabmal des Pittheus zu Trözen standen (Pausanias II, 31, 3: der Legende nach sollte dort Pittheus mit zwei Beisitzern Recht gesprochen haben, in Wirklichkeit galten sie wohl einer vergessenen Götterdreiheit) und auf einige kleine Silbermünzen von Tarent, auf welchen ein ‘Sessel ohne Lehne in perspektivischer Ansicht’ mit Kissen belegt dargestellt wird (s. Imhoof-Blumer, Monu. gr. Nr. 3—4, p. 1 f.). Unter den für Rom von Reichel, S. 36, gegebenen Nachweisen vermisse ich Cassius Dio XLIV, 6, 3. Dahin gehört auch die an den leeren Wagen des Ahuramazda erinnernde Nachricht einer Predigt des Fulgentius Ruspensis zum Johannistag (Migne P. L. 65, 925[d]): ‘dicuntur imperatores terreni inter carrucas diversas, quarum sessione utuntur, habere carrucam, in qua nullus sedeat, quae vocatur angelica’.

Gegenstandes nur von irgend etwas Äußerem, sei es der Form, sei es dem Aussehen, sei es irgend einer auffälligen Seite hergenommen ist, so daß er nur diese, nicht Bedeutung und Wesen der Sache selbst angiebt. In allen solchen Fällen könnte der Name leicht irre führen und man müßte zunächst ganz von dem Namen absehen, nur darnach fragen, wozu der Gegenstand gebraucht ward, welchen Zweck er erfüllte, um dann erst nach der Herkunft des mit dem Zweck des Gegenstandes nicht harmonierenden Namens zu fragen. Im Gegensatz zu dem bisherigen Gange der Forschung, die ja stets von dem Namen ausging und nach ihm den Gegenstand beurteilte und erklärte, habe ich diesen Weg als den methodisch allein richtigen verfolgt und glaube, daran recht gehandelt zu haben. Bezüglich des Namens habe ich zwar den Weg zur Lösung angedeutet, habe ihn aber selbst nicht beschritten. Ich will das jetzt nachholen und dabei bemerken, daß ich die Anregung dazu einem Briefe des leider nicht mehr unter uns weilenden Herrn Dr. Reichel verdanke. Er weist mich darauf hin, daß der homerische Ausdruck σάκος für Schild von dem sackförmigen Aussehen des dicken Schildes hergenommen sei. Entsprechend dem σάκος = Schild bei Homer finden wir φιάλα (Schale) als Schildbezeichnung bei den Lakedämoniern (Löschcke). Ein Beispiel, bei dem niemand mehr an die ursprüngliche Bedeutung des Namens denkt, ist das folgende. Wenn wir jetzt von 'Bureau' reden, wissen wir kaum, daß franz. bureau (span. 'buriel', provenz. 'burel') ursprünglich grobes, wollenes Tuch, Teppich und dann zunächst ein mit solchem Teppich gedeckter Tisch ist. Das franz. 'bure' = grobes, wollenes Tuch, kommend aus dem lombardischen 'bur' = dunkel, finster, liegt dem 'bureau' = braunrötlich zu Grunde. Man wird eben in Schreiberstuben diesen Stoff zu Tischdecken benutzt haben, daher denn 'Bureau' = Schreibstube. Aber dergleichen Beispiele, deren sich leicht noch viele anführen ließen, kommen hier nicht in Frage, denn bei der

1) Das ist allerdings, wie mir Prof. Solmsen sagt, irrig. σάκος bedeutet Fell. Der Name weist darauf hin, daß die alten griechischen Schilde aus Thierfell waren, wie Reichel in seiner bekannten Arbeit über homerische Waffen ja bewiesen hat.

'Lade' handelt es sich ja darum, daß der Name dem schon von Anfang an als Stuhl gedachten Gegenstande gegeben war, Name und Sache sich aber zunächst nicht wandelten. Anders liegt es nun schon, wenn man, um bei 'Stuhl' zu bleiben, von 'Dachstuhl, Glockenstuhl' redet, oder wenn in der Metallhütte von einem 'Stuhl' geredet wird, falls sich beim Schmelzen ein Erz auf das andere setzt, oder wenn der fleischige Teil des Kopfes der Artischocke 'Stuhl' genannt wird. Es mag hier auch an 'Chaise' (Stuhl) = Kutsche erinnert werden, wenngleich hier wohl wirklich ein Stuhl, Tragstuhl, Sänfte ursprünglich vorhanden war. — Wir reden von 'Ochsenaugen', bezeichnen damit runde Fenster, Spiegeleier, auch eine Art Kamillen. Der Schlosser spricht von einer 'Mutter', die sich um eine Schraube legt u. s. w. Der runde Tisch hat seinen Namen von δίσκος, weil er eine diskusähnliche runde Platte hat. Dann aber ward δίσκος der Name des Tisches überhaupt, und wenn wir erzählen, daß jemand einen 'guten Tisch' führt, so liegt es uns nicht nahe, an einen guten δίσκος zu denken. — Besonders lehrreich scheint mir 'Canapee' für unser Sopha zu sein. Es ist das mittellateinische 'canapeum', welches altlateinisch 'conopeum' lautet. Das Wort, welches aus dem Griechischen stammt, bedeutet 'Mückennetz' (κώνωψ = Stechmücke, κωνωπεῖον = Mückennetz). Man nannte dann ein nach ägyptischer Weise mit Mückennetz versehenes Ruhebett ein 'κωνωπεῖον'. Hier ist also der Name von einem besonders ins Auge fallenden, dies ägyptische Bett von anderen unterscheidenden Teile des Gesamtgegenstandes hergenommen. Er bezeichnet aber thatsächlich das Ganze, nicht den einzelnen Teil, selbst dann noch, als dieser einzelne Teil längst fortgefallen und vergessen war.

'Nürnberger Eier' kennen wir als Name der ersten Uhren aus Nürnberg. Diese hatten eiförmige Gestalt. Cylinder als Hut, Storchschnabel als Name eines Instruments, Auge für Knospe an der Rose bieten gleichfalls passende Parallelen.

Wir reden vom 'Hahn' am Faß, am Gewehr, vom 'Krahn' (Kranich; vgl. auch griechisch γέρανος 'Kranich' = Krahn), Ausdrücke, die gewiß auch von der ursprünglichen Form hergenommen sind. Dahin gehört auch 'Flügel', vom Klavier ge-

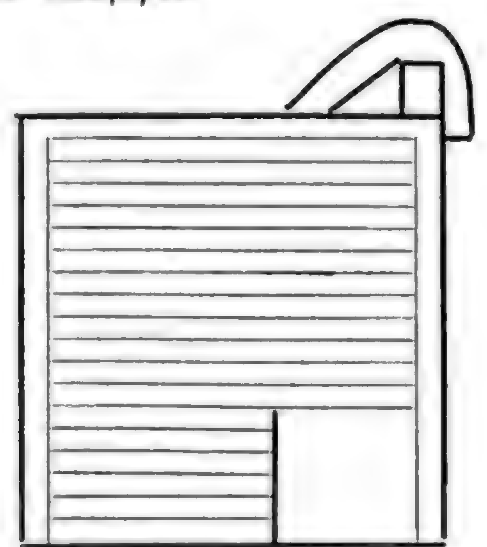
sagt, 'Zunge' von Land- und Meerzunge, 'Frosch' vom Ende des Violinbogens, vom Feuerwerk (hier von der froschartigen, hüpfenden Bewegung des Feuerkörpers). Wir kennen eine 'Bank' im Meer; die Büchse (Gewehr) hat ihren Namen von der runden büchsenförmigen Gestalt; die 'Bühne' ist ursprünglich nur gleich Bretterboden (in der Schweiz noch jetzt Heuboden). 'Folter' geht wohl auf mittellat. 'poledrus', junges Pferd zurück, ein pferdartiges Gestell diente zu Folterzwecken. 'Geren', ursprünglich die dreieckige Speerspitze, ist jetzt Name für ein dreieckiges Stück Land, für ein keilförmiges Stück Tuch. In Süddeutschland und am Rhein wird 'Bund' im Sinne von Napfkuchen gebraucht. 'Bund' ist der 'Kopfbund', der 'Turban', vgl. Türkenbund. 'Trommel' haben wir als Instrument zum Kafferösten, als Büchse zum Einsammeln von Pflanzen, 'Flesch' ist hierlands Name des Flaschenkürbis.

Ich bin fest überzeugt, daß sich bei näherem Nachforschen aus allen Sprachen Parallelen in Hülle und Fülle beibringen lassen [1]): es genüge an den eben erwähnten. Sie sind vollauf geeignet, uns die Bedenken bezüglich des Namens ארון zu nehmen. Warum soll nicht hier, wie so oft anderswo, der Name nur von der äußeren Form des Gegenstandes hergenommen sein? Wenn das, was uns von der Sache selbst erzählt wird, auf etwas ganz anderes führt, als auf einen ארון, so können die von der Bezeichnung hergenommenen Gründe gegen eine solche sachliche Wertung nicht als durchschlagend, nicht einmal als schwerwiegend anerkannt werden.

Allerdings würde man sich bei dem Sitz ein kastenförmig gestaltetes Ding vorstellen müssen. Das macht keine Schwierigkeit. In meinem Aufsatz (S. 36 Anm.) deute ich schon auf den richtigen Weg. Ich bin nun im stande, hier etwas Weiteres beizutragen. Zwar möchte ich jetzt weniger Gewicht legen auf das Vorkommen kastenförmiger Sitze bei den Griechen. Denn

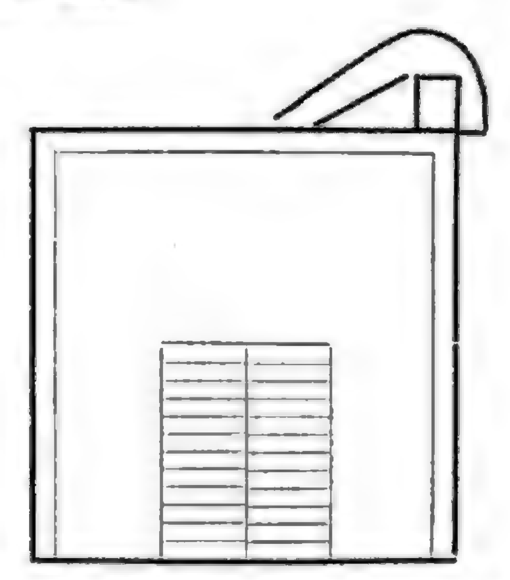
1) Wie z. B. Varro (Willmanns, De M. Terenti Varronis libris grammaticis 1874, S. 146 ff.) bemerkt, daß 'piscina' gleich 'balneum' gebraucht wird, wo von Fischen keine Rede sein kann. Es hat eben das 'balneum' die Form eines Fischbeckens.

es ist nicht recht zu erweisen, ja auch recht unwahrscheinlich, daß Beziehungen direkter oder indirekter Art zwischen griechischer und israelitischer Kunst und Art in der Anfangszeit der israelitischen Geschichte statt hatten. Wichtiger ist für unseren Zweck eine genauere Untersuchung des ägyptischen Gottessitzes. Einer Anregung Reichels folgend habe ich unter freundlicher Beihilfe von Wiedemann und Löschcke die Denkmäler und Bilder hierauf einmal genauer durchgesehen. Während der gewöhnliche, mit Beinen versehene Stuhl für uns nichts abwirft, liegt es anders bei dem Götterthrone. Da finden wir Gott oder Göttin oder den zum Gott erhobenen Toten auf Sitzen, die man am passendsten 'Kasten' nennen könnte. Sie haben folgendes Aussehen.



Die horizontal laufenden, in verschiedener Farbe gehaltenen Stäbe scheinen anzudeuten, daß es sich wirklich um kastenartige Stühle handelt. Das Viereck unten rechts könnte ja als kleine Thür gedeutet werden. Vielleicht hat es nur dekorativen Zweck; darauf könnte führen, daß wir vielfach in ihm folgende Figur finden, was nach Wiedemann auf die Vereinigung von Ober- und Unterägypten gehen soll. Muster dieses Stuhles zeigen sich recht häufig; allerdings, so weit ich es verfolgen kann, nur im neuen Reich; wir scheinen hier einen für die Gottheit bestimmten Stuhl zu haben. Besonders treffliche Abildungen siehe in Budge, book of the dead p. 3, auch p. 5, vgl. auch z. B. Bas-relief, Sethi, Abydos S. 5412, edit. photogloph. Wollte Moses Jahve einen Stuhl herstellen, so bot sich diese Form ganz von selbst dar. Die Bezeichnung ארון dafür lag durchaus nahe.

Name wie Form des Thrones konnten einer späteren, feiner empfindenden Zeit, die nicht mehr an den in Jerusalem auf seinem Thron sitzenden Jahve glauben konnte, genug Anlaß zu der Bildung jener Erzählung geben, daß Moses eine Lade zum Hineinlegen der zwei Gesetzestafeln gefertigt habe. Diese Erzählung war um so glaublicher, wenn das Viereck unten rechts wirklich eine kleine Thür war oder das Aussehen einer solchen hatte. Diese Thür schien dann doch deutlich zu zeigen, daß das Gerät von Anfang an als Kasten zum Aufbewahren irgend welcher Gegenstände gemeint war. Sicher haben wir eine kleine Doppelthür bei folgender Form (1) Papyrus Ani Bl. 4, Budge, book of the dead; 2) Giraudon phot. B. 178. Papyrus des Ser-Amen, biblioth. nationale; 3) ebenda Bl. 5; 4) Papyrus Anhai Bl. 5, Budge, book of the dead).



Man findet die kleine Thür in ganz gleicher Ausführung, Schraffierung und Stellung auch bei den in Tempelform dargestellten Begräbnisgebäuden und bei Truhen. Es ist die Thür, durch welche der erwachende Tote heraustritt. Aber ich möchte auf diesen Sitz weniger Gewicht legen. Einmal ist er doch anscheinend eigentlich als Haus gemeint, worauf Zeichnung des Sitzes und Vergleichung mit jenen Totenhäusern hinweist. Dann aber scheint es auch nur Sitz des Gottes der Toten, des Osiris zu sein. Wenn nun die Israeliten gerade den Osirisstuhl für ʻJahveʼ übernahmen, so hätten sie ihn doch wohl als ihren ʻOsirisʼ damit bezeichnen wollen. Aber Jahve hat mit Osiris

gar nichts zu thun. Er ist nie Gott der Toten und Totenwelt gewesen.

Jene ersterwähnten Göttersitze aber boten sich den Israeliten von selbst dar, wenn sie für ihren Gott einen Sitz machen wollten. Schon die Form des Sitzes selbst deutet darauf hin, daß hier ein Thron einer Gottheit vorlag, für Menschen hatte man andere Stühle. Ob jenes kleine Viereck wirklich eine Thür war oder nicht, mag auf sich beruhen. Es verschlägt nicht viel.

Man könnte nun aber gegen das Zurückgreifen auf ägyptische Vorbilder einwenden, daß sonst die Israeliten von phönikischer und babylonischer Kunst und Kultur abhängig waren, es sei also eine Übernahme dieses ägyptischen Götterstuhles nicht gerade wahrscheinlich. Selbst wenn jener Einwurf berechtigt wäre (doch vermuten ebenso Benzinger wie Nowack in ihren Archäologieen, daß z. B. auch der gewöhnliche israelitische Stuhl dem ägyptischen nachgebildet war), so hätte das in unserem Falle nichts zu besagen, ja wäre vielleicht recht bedeutsam. Ist dies vorkanaanäische Heiligtum Israels nach ägyptischer Weise gestaltet gewesen, hat es sich in der Familie des Moses fortgeerbt, so würde auch damit die Angabe der Tradition, daß das Israel des Moses und Moses selbst, um mich ganz vorsichtig auszudrücken, unter ägyptischer Einwirkung standen, aufs beste bestätigt. Wollte Moses Jahve einen Stuhl machen, so that er das in der Weise, wie er es von den Ägyptern gesehen und gelernt hatte, das heißt, er brachte ein Gerät zu stande, das man ebenso gut Stuhl (כסא) wie Kasten (ארון) nennen konnte. Dieser Einwurf, von der ägyptischen Form hergenommen, würde uns also nicht stören, ja bei Licht besehen sich eher ins Gegenteil kehren und unsere Ansicht bestätigen.

Budde bringt nun aber noch einige Bedenken, die den Texten des Alten Testamentes entstammen oder aus der israelitischen Religionsgeschichte sich ergeben sollen. Nach ihm soll die Lade nur ein Ersatz für den auf dem Sinai zurückbleibenden Jahve sein. Demnach kann diese nicht der Thron sein, auf dem Jahve selbst seinem Volk voranzog. Aber die Texte Ex. 32—34 sagen da etwas ganz anderes aus. Gerade das ist's, was Moses nicht will, daß Jahve

nur einen Vertreter, einen Ersatzmann, nämlich den Mal'ach mitsende: Jahve selbst, sein פָּנִים soll mitwandern. Ich könnte bei diesem Punkte nur auf meine Ausführungen (S. 33 f. 38 f.) zurückweisen, in denen eben der Gegensatz vom מלאך י״, dem Vertreter Jahves, und seinen פנים (ihm selbst) hervorgehoben und zugleich betont ist, daß diese פנים sich gerade bei der Lade finden. Ich will aber doch zur Bestätigung dieser meiner Auffassung noch auf eine Stelle hinweisen, die mir damals entgangen ist. Bei einem Rückblick auf die gnädige Führung, die Gott Israel in der Vergangenheit zu teil werden ließ, sagt der Verfasser von Jes. 63, 7:

לא [1] צִר וּמַלְאָךְ פניו הושיעם [2] באהבתו ובחמלתו הוא גאלם׃

'Nicht ein Engel noch Bote: sein Angesicht rettete sie, durch seine Liebe und Schonung erlöste Er sie'. Deutlich genug ist, daß פניו parallel dem הוא steht, also: „in Person" half er ihnen, „er selbst" erlöste sie. Mithin ist hier derselbe Gegensatz wie in Ex. 33 zwischen den פני י״ und מלאך י״. Man hat, ich glaube mit Recht, bei dem Verse eine absichtliche Bezugnahme auf die Erzählung Ex. 33 angenommen. Dann können wir uns bei unserer Erklärung von Ex. 33 getrost auf den Verfasser dieser Verse als Vorgänger berufen. Man lese nur nach, welche Seitengänge Duhm zu der Stelle macht, um über die Gleichung פָּנָיו = 'Jahve selbst' hinwegzukommen. Der Fehler liegt eben in der Gleichsetzung von פנים und מלאך יהוה. Näher kommt dem Richtigen Marti, wenn er meint, 'Jahves Angesicht' bedeute so viel wie Jahve selbst. Identisch soll allerdings פני י״ und יהוה nicht sein. Der Grund, welcher Marti von einer vollen Gleichsetzung zurückhält, scheint auch bei ihm in einer irrigen Auffassung des מלאך יהוה und seines Verhältnisses zu dem פני יהוה zu liegen. Ist ursprünglich פני י״ und מלאך י״ das Gleiche, so ist, da der מלאך י״ mit Jahve nicht schlechtweg gleichgesetzt werden kann, eben פניו nicht mit 'er selbst' wiederzugeben. Aber wie unsere Stelle so verwehrt auch Ex. 33 die Gleichsetzung

---

1) Ich punktiere so statt צָר וּמַלְאָךְ, indem ich mich Budde, Duhm, Cheyne, Marti anschließe.

2) So mit Recht Cheyne, Marti.

(vgl. überhaupt meine „Lade Jahve“ S. 33f.) — Von einem Ersatz, den Israel in der Lade für den am Sinai verbliebenen Jahve haben soll, kann meines Erachtens gerade nach Ex. 33 nicht die Rede sein. Wie irrig eine solche Meinung ist, geht nicht nur (trotz Budde) aus Num. 10, 33ff., sondern auch besonders aus Josua 3f. u. 6; 1Sam. 3—6; 2Sam. 6; 2Sam. 15, 25f. hervor.

Wer diese Abschnitte ohne Voreingenommenheit liest, kann gar nicht anders urteilen, als daß es Jahve selbst war, der Israel bei der ארון führend voranzog und Jericho eroberte. Nicht ein Ersatz ist es, sondern Jahve selbst, den die Israeliten in ihrer Philisternot von Silo ins Lager holen. So verstehen es die Philister (1Sam. 4, 7), so gewiß auch die Israeliten, die mit hellem Jubelgeschrei die herbeikommende Lade begrüßen; so auch Eli und seine Schwiegertochter, denen beiden die Nachricht, daß die Lade gefangen fortgeführt, daß damit die ʻKabodʼ von Israel in die Verbannung geschleppt sei, den Tod bringt (1Sam. 4. 18ff.). Das ist ohne Zweifel auch die Ansicht des Erzählers. Er will uns berichten, daß die Philister Jahve in die Gefangenschaft geschleppt haben und von ihm, der sich dem Dagon überlegen zeigte und sie selbst mit schweren Plagen heimsuchte, gezwungen wurden, ihn mit seiner Lade nach Israel nicht bloß ohne Lösegeld, sondern sogar noch mit Sühnegeschenken zurückzusenden. Dagon und Jahve stehen sich gegenüber. Jahve triumphiert über Dagon, nicht ein ʻErsatz Jahvesʼ über einen ʻErsatz Dagonsʼ. Ebenso ist sich David (2Sam. 6) bewußt — und der Erzähler teilt augenscheinlich diese Ansicht — Jahve selbst mit der Lade nach Jerusalem zu führen, vor Jahve, nicht einem ʻErsatzʼ oder ʻVertreter Jahvesʼ zu tanzen. Und auch 2Sam. 15, 25 bleibt mit der Lade Jahve selbst auf Davids Geheiß in Jerusalem. Dort hofft ihn, d. h. die Lade, oder Jahve bei der Lade, der König wieder zu sehen.

Ich meine, die Sprache, die alle diese Stellen reden, ist zu kräftig und deutlich, als daß man ihr gegenüber mit einem schwächlichen ʻErsatz Jahvesʼ auskäme. Aber Budde führt noch einen weiteren Grund für seine Ansicht ins Feld. Jahve ist doch

auch weiterhin noch auf dem Sinai. So zeigt es sich ja klar im Anfange des Deboraliedes, wo Jahve vom Sinai nach Kanaan kommt, um seinem Volke zu helfen. (Rich. 5.) Auch Elias wandert ja zum Horeb, um dort Gott selbst zu begegnen (1 Kön. 19)! Demnach hat er nur durch seinen Engel, seinen Vertreter Israel nach Kanaan geleitet! Aber man muß sich hüten, an die Religionen — auch an die israelitische — mit den Maßstäben gewöhnlicher Logik heranzutreten. Viele Gebilde der Religion spotten eben aller logischen Gesetze. Die Athener wissen, daß Athene in der Akropolis wohnt: dort haben sie die Göttin gegenwärtig in ihrer Mitte. Zeus ist wirklich in Olympia, wo man ihm einen kostbaren Thron errichtete. Zu gleicher Zeit aber weiß man auch beide Gottheiten auf dem alten Götterberg, auf dem Olymp. Das schließt sich wohl für unser logisches Denken, nicht aber für das religiöse Fühlen eines naiven Volkes aus.

Zu den Plätzen der Heiligen wallfahrtet die katholische Menge. Sie glaubt da den Heiligen selbst, nicht irgend einen Ersatz zu finden, und doch weiß und denkt sie sich die Heiligen bei Gott im Himmel. Ja, in der israelitischen Religionsgeschichte haben wir die gleiche Vorstellung. Nicht bloß, das Jahve auch auf dem Sinai erscheint, während er doch mit der ארון gezogen ist; der Gedanke, daß Jahve bei der ארון zu Jerusalem ist, läßt sich, wie ich nachwies, bis in die Zeit der Verbannung verfolgen (S. 31 f.). Logischerweise kann er dann anderswo nur in seinem Vertreter, im מלאך י״ gefunden werden. Diese Auffassung tritt uns ja auch deutlich entgegen. Aber es ist nur natürlich, daß das Volk, für das ja solche logischen Erwägungen nicht statt haben, darüber hinausging; ein solcher 'Ersatz' genügt ja dem religiösen Bedürfnis keineswegs. So wird denn, nach der völligen Eroberung des Landes, ganz Kanaan Jahves Land; in sein Land beruft er Israel in den Patriarchen, überall in seinem Lande, besonders auf altheiligen Höhen ist er zu finden. Von seinem Lande nimmt sich Naeman eine Fuhre Erde mit, daß er auf ihr in Syrien einen Jahvealtar errichten und auch dort Jahve anbeten, ihm opfern könne. (2 Kön. 5, 17.) Ebenso wenig wie man nun die anderen Jahvestätten in Kanaan als Ersatz für die Lade zu

Jerusalem, ebenso wenig kann man diese als 'Ersatz' für den Sinai ansehen.

Auch hier liegen logische Widersprüche vor, die eben einfach anzuerkennen sind. Die Thatsache aber, daß der Tempel von Jerusalem von Anfang an eine vor allen heilige Stätte Jahves war, erklärt sich weder zur Genüge daraus, daß er eben die Königskapelle war, die prächtiger ausgestattet wurde als andere; seine steigende Bedeutung versteht sich auch nicht allein aus dem Fall des Nordreichs mit seinen Konkurrenzheiligtümern in Betel und Gilgal; die eigentliche Bedeutung ward ihm gegeben durch die Niederstellung der ארון daselbst. 'Ersatz' Jahves hatten auch andere Stätten mit ihren Ephods u. s. w. Das also konnte dem Tempel von Jerusalem nicht die auch für Nordisrael geltende Wichtigkeit geben, wie sie uns Amos 1, 2 entgegentritt. Das Streben nach Zentralisation des Kultus, welches im Deuteronomium so deutlich hervortritt, welches im Judentum siegreich durchdrang, hat an der Thatsache, daß Jahve in Jerusalem bei dem ארון persönlich gegenwärtig gedacht wurde, seinen geschichtlichen Anknüpfungspunkt. Es zeigt sich also auch hier wie in so vielen Fällen, daß das Judentum über der prophetischen Erkenntnis in die Bahnen des alten Volksglaubens zurücklenkt. Und wieder ist es das Deuteronomium, welches hier das Judentum begründet und die Höhe der prophetischen Gedanken fallen läßt.

Budde hat aber noch einen Einwand. Er behauptet nämlich, wenn die Lade ein Thron, ein כסא gewesen sei, müsse Jahve von Anfang an als König von Israel empfunden worden sein. Mit dem Thron sei eben diese Vorstellung notwendig gegeben. Sie sei aber nachweislich erst spät entstanden, vielleicht erst von Jes. 6, 5 aus entwickelt, eine Stelle, die nach Budde erst Anlaß zu der Meinung gab, daß Jahve als ישב הכרבים über der Lade thronte. Aber der Vordersatz ist entschieden abzulehnen. Wenn Reichel und ich von θρόνος = כסא reden, so fällt uns gar nicht ein, hier nur an den Thron eines Götterkönigs zu denken. Θρόνος ist einfach in dem homerischen Sinn als Sitz für Götter und Menschen gedacht. Das Gleiche gilt von כסא. Beide Worte scheinen im Gegensatze zu unserem Stuhl, der zuerst Königsstuhl

war und dann überhaupt Stuhl wurde, von der einfachen Bedeutung Sitz zu der 'Herren- (Richter-, Königs-) sitz' gekommen zu sein; durch welche Entwickelung, thut hier nichts zur Sache. Jedenfalls ist כסא zunächst allgemeiner Ausdruck für Stuhl, wie z. B. aus 2 Kön. 4, 10 hervorgeht. Wenn wir also die Lade ein כסא יהוה nennen, so heißt das weiter nichts als 'Jahvestuhl', was in keiner Weise auf die Meinung, Jahve throne auf ihm als König, hinweist. Mag bei Jesaja כסא auch als Königsthron erscheinen, mag das gleiche Jer. 3, 16 f. gelten, so beweist das rein gar nichts für die frühere Zeit. Meinetwegen mag man auch מושב (= ארון) (1 Sam. 20, 18 25) statt כסא sagen. Nötig ist das keineswegs. Schon die von Reichel und mir angeführten Beispiele zeigen zur Genüge, daß uns mit dem θρόνος durchaus nicht der Gottkönig verbunden ist. Es ist doch nicht bloß der Götterkönig Zeus, von dessen Thron wir reden. Auch andere Götter, Göttinnen, Heroen waren es, denen man einen θρόνος auf dem Berge einmeißelte, in den Tempel aufstellte. Vor allen Dingen kommen doch die den Verstorbenen hingestellten Sitze in Betracht, auf welche Kern mit Recht in den Strena Helbigiana 1900, S. 155 f. hinweist, indem er sagt: „Schon Reichel weist auf den Totenkult. Die kleinen Modelle, die den Toten mit ins Grab gegeben sind, sind doch nur als Abbild des Sitzes gedacht, auf dem er nach der Vorstellung der Seinen auch nach dem Tode zu thronen schien“ [1]). Diese aber, wie die Sitze für Götter, nicht bloß für Götterkönige, haben bei den Ägyptern die oben gegebene Form.

Zuletzt, meint Budde, gerade Jes. 6, 1 mache die Auffassung der Lade als eines כסא יהוה unmöglich. Dann hätte der Prophet sagen müssen, Jahve saß על כסאו, aber nicht על כסא רם ונשא. Auch dieser Einwurf scheint mir nicht treffend zu sein, vor allem, weil er nicht genügend Rücksicht auf Art und Entstehung der prophetischen Vision nimmt. Es liegt doch zunächst so, daß der

1) Nimmt man aber an, daß die altisraelitischen Beduinen auf Teppichen am Boden saßen, so zeigt doch 2 Kön. 4, 10; 1 Sam. 20, 18. 25, daß das Sitzen auf einem כסא auch in älterer Zeit nicht bloß vom Könige galt.

Prophet, durch innere Fragen, Kämpfe und Ängste, die ihm aus dem Blick auf sein Volk erwachsen, zur Vision aufs beste vorbereitet, in einen ekstatisch-visionären Zustand versetzt wird, in dem er von Gott Dinge sieht und hört, die ihm so nicht zuteil werden. Dabei wird aber Form und Farbe der Vision (wie auch im Traum) vielfach gerade durch den Ort, die Lage, die Dinge, mit denen es der Seher zu thun hat, wesentlich bedingt. Wenn Amos im Tempel zu Betel steht und dort das Volk zum Kultus versammelt sieht (Amos 9, 1 ff.), so kleidet sich die Vision von der Vernichtung des Nordreichs in das Bild des Tempels, den Jahve mit allem darin versammelten Volk in Trümmer schlägt. So mögen wirkliche Heuschrecken Ausgangspunkt der Vision (7, 1 ff.), ein Mandelstab, ein rauchender Kessel bedeutungsvoll für die Inauguralvision des Jeremia (Jer. 1) gewesen sein. Ezechiel sieht von Norden her eine blitzdurchzuckte Gewitterwolke heranrücken. Da ergreift ihn des Herrn Hand; wir hören von seiner Vision, in der er Jahve auf einem Gewitterwagen von Norden daherfahren sieht (vgl. Krätzschmar, Ezechiel S. 9). Diese Wolke im Norden ist Ausgangspunkt der Vision, ist für ihre Form bedeutungsvoll, aber natürlich hält sie Ezechiel nicht für den Jahvewagen selbst. Gleiches gilt doch von Jesaja. In einer die Vision vorbereitenden inneren Stimmung, die sich ihm durch die Erkenntnis von der eigenen und von der Sünde des Volkes erzeugt hatte, tritt er in die Wohnung Jahves, in den Tempel von Jerusalem ein. Da wird er entzückt. Nun beleben sich die Bilder an der Wand, die Kerube schweben hin und her, verkünden die allüberragende, weltumspannende Majestät dieses Gottes; sie reinigen den Propheten durch eine symbolische Handlung mit der brennenden Kohle (daher ihr Name die 'Brenner') von der Sünde, die ihn an seinem Beruf hindert. Nun wird ihm der kleine Thron im Tempel zum gewaltigen, erhabenen Sitz des die ganze Welt regierenden Königs, dessen Kleidessaum zu schauen er gewürdigt ist, das Feuer des Altars zum heiligen, von Sünde reinigenden, aber den Propheten nicht verbrennenden Feuer Gottes.

Wie also die Kerube des Tempels sich zu den schwebenden

Seraphim der Vision gestalten, so giebt die ארון, der Gottessitz im Tempel Anlaß zu gerade dieser Vision, in der Jesaja Jahve auf hohem Königssitze thronen sieht. Es steht demnach so, daß Jes. 6, 1 ff., weit entfernt die Meinung ארון deute auf einen כסא יהוה zu widerraten, vielmehr gerade darauf zu führen scheint, daß im Tempel, das ist doch der Palast Jahves, ein כסא war, auf dem man Jahve sitzend dachte. Dieser כסא war dann eben die alte Lade [1]).

Auf dasselbe scheint doch auch die Vision Ezechiels, Kap. 8—10, hinzuweisen, wenngleich ich hier das scheint sehr stark unterstreichen möchte. Der Text ist in üblem Zustande. Auch scheint auf den ersten Blick die Thatsache, daß Ezechiel schon vordem den göttlichen Thronwagen außerhalb Jerusalems, am Kebarfluß sah (1, 1 ff.), entschieden dagegen sprechen, daß dieser Wagen, der doch hier wie da als derselbe bezeichnet und geschildert wird (10, 22), die bis dahin ruhig im Tempel verbliebene Lade Jahves sein könne. Und die Auskunft, daß die Kerube, die jetzt endgiltig den Tempel mit Jahve verlassen, schon damals „mobil gemacht" waren (Krätzschmar S. 113), will zunächst nicht recht genügen.

Und doch, je ruhiger und vorurteilsloser man Ez. 8—10 betrachtet, um so stärker wird immer wieder der Eindruck, daß Ezechiel die dicht bevorstehende Tötung der Bewohnerschaft Jerusalems, die Verbrennung von Stadt und Tempel in einer Vision vorausschaut, die in ihrer Form wesentlich durch den dem Propheten aus seiner judäischen Zeit genügend bekannten Tempel und was in ihm vorgeht, bedingt ist. Dorthin weiß er sich entrückt. Hier füllt sich der Tempel, wie bei Jesaja (Kap. 6), mit der Jahves Gegenwart ankündigenden und verhüllenden Wolke; es ist die כבוד י״, die sich dem Ezechiel offenbart. Er sieht Greuel kultischer Art, die durch die Stadt gesandten Boten berichten auch von völliger sittlicher Verwilderung — so muß das Gericht kommen. Ezechiel schaut, wie durch Gottes Boten alle Menschen im Tempel

1) Ich habe das in meinem Aufsatz (S. 32) kurz mit den Worten angedeutet: „der unter den Cherubim aufgestellte Thronsitz Jahves wird die äußere Anregung zur Vision gegeben haben."

(und in der Stadt) getötet werden und wie heiliges Gerichts-feuer aus dem Wagen genommen und über die Stadt gestreut wird. Jahve selbst aber besteigt den Kerubwagen und verläßt den gottlosen Ort.

Soll — und das scheint doch der Sinn der Vision — das dicht bevorstehende Gericht über Stadt und Tempel verkündet werden, dann hat die Erzählung von dem Herabsteigen Jahves auf die Schwelle — doch wohl von seinem Sitz im Tempel — und die Besteigung seines nun außerhalb des Tempels befindlichen Gefährtes kaum etwas anderes zu besagen, als daß Jahve jetzt seine bisherige Wohnung verlassen will. Dann ist auch hier wie Jes. 6, 1 ff. die 'Lade' mit den sie überdachenden Keruben für die Gestaltung dieser Vision bedeutungsvoll gewesen. Dafür spricht nun wohl so manches: so vor allem die Thatsache, daß zwar Jahve den Ezechiel entrückt (8, 1 ff); er sieht ihn auch zu Til-Abub. Aber hier erscheint er ihm nicht auf seinem Thronwagen. Und wenn der Prophet nun sofort anstatt Jahves den Geist einsetzt, der ihn nach Jerusalem entrückt, so kann zwar der Grund darin liegen (Bertholet, Krätzschmar z. d. St.), daß er glaubte dem „Gedanken der göttlichen Majestät Abbruch zu thun“, wenn er sagt, Jahve selbst habe ihn durch die Luft getragen. Ebenso gut kann es aber auch daran liegen, daß er von der eigentlichen Erscheinung Jahves erst da redet, wo man Jahve doch in erster Linie wußte, beim Tempel von Jerusalem (8, 4). Vielleicht empfand doch der Prophet etwas wie von Widerspruch zwischen V. 2 und V. 4 und versuchte das durch das Einsetzen des רוח wenigstens zu mildern. Der im Geiste in den Tempel von Jerusalem entrückte Prophet sieht nun Jahve nicht dorthin auf seinem Thronwagen, etwa von Norden, herbeikommen; er findet ihn vielmehr daselbst schon vor. Und erst als Jahve sich anschickt, Tempel und Stadt zu verlassen, hören wir von seinem Thronwagen (10, 2 ff.), dessen Träger nun denselben Namen führen wie die Jahve auf der Lade beschirmenden Wesen, nämlich Kerube. Ist aber das wirklich die Meinung des Abschnitts, darzustellen, wie Jahve durch die Sünden der Jerusalemiten sich genötigt sieht, die Bewohner zu töten, Stadt und Tempel dem Verbrennungs-

gericht zu übergeben, soll die Sicherheit dieses Gerichtsbeschlusses durch das Abziehen Jahves ausgesprochen werden, so muß man doch wohl erwarten, daß dieser Abzug selbst in der Weise geschieht, wie es gerade der Tempel, in dem die Vision sich abspielt, an die Hand gab. Dort thronte doch Jahve über (oder nach anderen in) der von Keruben beschatteten ארון. An ihr ist von alters her irgendwie besonders die Gegenwart Jahves gebunden. Sie also muß den Tempel verlassen. Nun tritt (9, 3) Jahve auf die Schwelle, und zwar von den Keruben her, bei denen man, weil jede nähere Bezeichnung fehlt, an die allbekannten Kerube der Lade zu denken hat (so z. B. Krätzschmar, Ezechiel S. 88, 100, nach Müller, Ezechielst. S. 25 ff.). Vor dem Tempel erwartet ihn nachher ein fahrbarer Thron; die Träger seines Thrones, die Keruben harren dort seiner.

Wenn wirklich Kap. 8—10 schildern sollen, wie Jahve durch die Greuel in Jerusalem gezwungen wird, die Stadt und den Tempel zu verlassen, dann ergiebt sich meines Erachtens mit Notwendigkeit die Annahme, daß der Thronwagen mit seinen Trägern (Kap. 1) mit der Lade und ihren Begleitern zusammenfloß. Jene Erklärung von Kap. 8—10 erscheint aber als die einzig treffende. Ich lege da weniger Gewicht auf das לְרָחְקָה 8, 6, welches ich am liebsten mit Krätzschmar und Toy = לְרָחְקֵנִי auffassen, auch wohl lesen möchte; denn andere (z. B. Bertholet) beziehen es auf die Fernhaltung nicht Jahves, sondern der Menschen vom Tempel. Aber durchschlagend scheint mir der Vergleich mit Kap. 43. Nach Osten war die כבוד יהוה entwichen 11, 23. Vom Osten sieht Ezechiel sie wieder kommen und dauernd im neuen Tempel Wohnung nehmen, 43, 2. Sie wird dabei ausdrücklich als dieselbe bezeichnet, wie sie der Prophet bei dem Gesicht über die Zerstörung der Stadt und bei dem Kebarflusse gesehen hatte. Es kann nun doch gar kein Zweifel sein, daß dieser Thronwagen, der, wo er nicht selbst als ‖ כבוד יי bezeichnet wird, die ‖ כבוד יי zum Zukunftstempel führt, eine genaue Parallele bildet zu der alten Lade im Tempel, über der ein Jesaja die 'Majestät Jahves' geschaut hatte. Ezechiel war eben nicht ein Mann von der Tiefe eines Jeremia. Er konnte nicht gleich jenem Tempel, Tempeldienst und Lade als gleichgültig für die Religion erkennen, ihrer für die Zukunft entraten. Wenn er nun aber den Auftrag erhält, seinem Volk einen, doch auf den alten Tempel zurückgehenden Aufriß für einen Neubau mitzuteilen, so muß natürlich auch etwas der Lade entsprechendes für diesen Tempel gegeben werden. Das Anfertigen einer neuen Lade war naturgemäß ausgeschlossen. Kap. 43 zeigt meines Erachtens, wie der altheilige Thron, den Jahve Kap. 8—10 der allgemeinen Zerstörung als sein eigentliches Heiligtum entzogen hatte, wieder in

die jetzt geheiligte und vor neuer Entheiligung durch genau angegebene Maßregeln zu bewahrende Stadt zurückkehrt und zwar in der Gestalt, wie er durch den Zusammmenfluß vom Thronwagen (Kap. 1—3) mit der Lade und den Keruben (Kap. 8—10) dem Propheten sich darstellte. Dann war eben die Lade ein Thron (vgl. 43, 7: זה מקום כסאי, Toy, Krätzschmar z. d. St.). Ich muß also hier meine Behauptung, daß Ezechiel die Lade für seinen neuen Tempel nicht in Aussicht genommen (a. a. O. S. 44), als irrig zurücknehmen. — Aber selbst wenn man diese Gleichsetzung der Lade mit dem Thron in Kap. 1—3 nicht zugeben will, so spricht doch Kap. 43 auch so für unsere Ansicht, daß die Lade ein Thronsitz war. Wie der alte Tempel die ארון hatte, so hat der neue des Ezechiel einen כסא, auf dem Jahves כבוד dauernd im Allerheiligsten thront. Also der ארון entspricht der כסא 43, 7. Da liegt es doch wahrlich nahe genug, auch die ארון des alten Tempels als einen כסא יהוה zu verstehen.

Ein weiteres Zeichen davon, daß der Blick auf den Tempel und seine Einrichtungen ebenso wie auf die Vision des Jesaja für Ez. 8—10 bedeutungsvoll gewesen ist, liegt auch in folgendem vor: 10, 2 hören wir von גחלים, die genommen werden מבינות לכרבים. Sie sollen über die Stadt gestreut werden. Diese Kohlen, die hier zum Feuergericht über die Stadt benutzt werden, haben ihr Seitenstück, ihr Vorbild an den Kohlen Jes. 6, 1 ff.; nur daß hier die Kohlen die Sünder mit der Sünde wegbrennen sollen, da an eine Besserung Jerusalems nicht mehr zu denken ist, während bei Jesaja nur die Sünde, die Unreinheit der Lippen beseitigt werden soll, damit der Prophet nun mit reinem Munde den göttlichen Auftrag ausführen kann. Die Beziehung dieser Kohlen 1, 13; 10, 2, zu Jesaja ist ja allgemein anerkannt, nur daß das Altarfeuer des Jesaja hier fahrbar gemacht sein soll (Krätzschmar z. Ez. 1, 13). Thatsächlich paßt nun die ruhige Glut der Kohlen ganz und gar nicht zu Ez. 1. Hier hat ja doch die Theophanie durchaus von einem Gewitter her ihre Ausmalung erhalten. Der Gewittersturm jagt die Wolken daher, vgl. V. 4. Gewaltiges Getöse erhebt sich, man hört den Donner rollen, vgl. V. 25. Die Erde scheint zu zittern, vgl. 3, 12. Prasselnd und klatschend fällt der Regen darnieder, vgl. V. 24. Häufig verbindet sich mit einem solchen Gewitter die Erscheinung eines Regenbogens, vgl. V. 28. Nun fehlen noch die Blitze. Sie zucken in lebendigster Bewegung durch die Wolken, sie bald hier bald da mit ihrem Feuerschein durchleuchtend. Davon geht der Teil der Schilderung aus, den V. 13 f. über die Theophanie giebt. Wie Fackeln erscheinen die Feuermassen, die sich innerhalb der lebenden Wesen hin und her bewegen und zum Teil das Geschoß der Blitze herabschießen. Was sollen da die Kohlen! Wer wird die Blitzstrahlen, die Gewitterfunken (und dann den darauf zurückgehenden Teil der Gotteserscheinung) mit Kohlen vergleichen! Sie verhalten sich zu einander wie Bewegung zur Ruhe. Man sagt (Krätzschmar zu 10, 2), durch die Erwähnung der Kohlen hier sei die Episode 10, 2 ff. schon vorbereitet worden. Eine wunderliche Auskunft! Kap. 1—3 steht ganz für sich, hat seine

Bedeutung in sich: der auf einer Art visionär idealisierten und vergeistigten Gewitterwagen daherkommende Jahve beruft seinen Propheten. Die Erzählung hält diesen Zweck ganz klar im Auge, ohne sich Abzweigungen zu gestatten. Wohl ein ganzes Jahr später kommt eine andere Vision, in der Jahve dem Propheten seinen Gerichtsbeschluß über Stadt und Tempel von Jerusalem kund thut. Und da soll die erste Vision schon im Hinblick, in Vorbereitung auf die zweite, ganz anderes bezweckende, gestaltet sein! Man könnte meinen, bei späterer Niederschrift habe Ezechiel eben Kap. 1—3 schon im Hinblick auf 8—10 also geformt. Aber es scheint mir, daß Ezechiel sonst den Abschnitt Kap. 1—3 gegenüber Kap. 8—10 in seiner Sonderheit treu bewahrt hat; an einer etwaigen Vermischung beider Abschnitte werden andere Hände schuld sein. Daß nun V. 13 nicht in Ordnung ist, liegt auf der Hand. Besserungsversuche sind verschiedene gemacht. Ich lese: ובינות החיות מראה כאש בֹּעֶרֶת || כמראה לפידים היא מתהלכת וגו. Das brennende Feuer, welches Fackeln gleich sich zwischen den Wolken hin und her bewegt, paßt durchaus in den Zusammenhang. Die Herausnahme der גחלי, nicht aber der לפידים (so Krätzschmar) heilt den Vers vollkommen. Daß anstatt des דמוית ein בינות, statt des מראיהם ein מראה zu lesen ist, darf als ausgemacht gelten. — Wir wissen nun, woher die גחלי stammen. Sie kommen aus 10, 2 und dürfen als Beischrift eines Redaktors gelten, der eben 10, 2 vorbereiten wollte, oder eines Lesers, der das גחלי אש von 10, 2 hier als verdeutlichende Erklärung des Propheten selbst an den Rand schrieb, was dann wie so oft in den Text übernommen wurde.

Wir haben hiermit einen zweiten Punkt, an dem wir eine Abänderung der Theophanie von Kap. 1—3 in Kap. 8—10 behaupten können. Die flammenden, zuckenden Blitze werden Kap. 8—10 zu Feuerkohlen, die über die sündige Stadt gestreut werden sollen zur Verzehrung von Stadt und Tempel. Brennendes Feuer auf dem Altar Gottes giebt dem Jesaja Anlaß zu dem Zuge der Vision, daß ein Saraph vom Altar eine Kohle nimmt, damit des Propheten Lippe berührt und von Unreinheit befreit. Dies heilige Feuer Gottes wird nun mit dem Thronwagen in Beziehung gesetzt. Es kann und darf nicht in der sündigen Stadt verbleiben, so finden wir es im Wagen Gottes; es tritt an die Stelle der לפידים. Von ihm werden Kohlen genommen, daß sie die Sünde mit den Sündern zugleich verbrennen; im übrigen verläßt es mit dem Thronwagen selbst die unheilige Stadt.

Man kommt kaum umhin, zumal hier gegen Kap. 1—3 die חיות als Kerube, die wir ja im Tempel finden, bezeichnet und erkannt werden (10, 20), dabei an den Auszug der Lade zu denken, die ja ihren dauernden Platz unter den Keruben gefunden hatte. Auch die Vision des Ezechiel würde dann die Meinung, die Lade sei als Sitz zu denken, im wesentlichen bestätigen. Allerdings würde man dann annehmen müssen, daß die Lade noch im Tempel

war, also wohl erst 586, sei es durch Verbrennung, sei es durch Fortführung beseitigt wurde. Man könnte dann schwerlich das Wort „Jahve hat das Land verlassen“ (8, 12; 9, 9), welches Ezechiel den Frevlern in Jerusalem in den Mund legt, so auffassen, als ob im Jahre 597 auch die Lade mit fortgeschleppt worden sei (Smend, Krätzschmar). Das verträgt sich nicht mit der doch auch von Krätzschmar vertretenen Ansicht, daß der Abzug Jahves Kap. 8—10 unter dem Bilde eines Abzuges der (natürlich visionär idealisierten und vergrößerten) Lade geschildert sei. War sie nicht mehr im Tempel vorhanden, dann würde die Vision schwerlich gerade in dieser Form uns entgegentreten, oder man müßte mit den meisten Neueren gegen D. H. Müller und Krätzschmar jede Beziehung zur Lade leugnen.

Nun aber Ezechiel Kap. 1—3! Da ist doch vorher schon der Thronwagen am Kebar! Ganz derselbe erscheint Kap. 8—10. Also ist doch mit seinem Auftreten in Kap. 8—10 wohl nur ein Besuch Jahves, der nicht mehr in Jerusalem weilt, zum Zweck der Untersuchung und Bestrafung der gottlosen Stadt gemeint! Mir ist aber auch hier wieder zweifelhaft, ob man so stark mit logischen Gründen arbeiten darf. Auch für Ezechiel ist Jahve nicht an Jerusalem gebunden. Er sieht ihn am Flusse Kebar. Die Farben für die Erscheinung gaben ihm zum Teil die blitzdurchzuckte Wolke, zum Teil gewiß auch bildliche Darstellungen mancherlei Art, die ihm in Babylonien vielfach entgegentreten mochten. Zugleich aber konnte ihm trotz allem Jerusalem doch noch als der eigentliche Wohnsitz Jahves gelten. Auch 8, 2 findet er Jahve in Babylonien und doch sieht er, wie dieser seine Wohnung im Jerusalemischen Tempel verläßt, ohne daß von einem Hinüberfahren der Gottheit berichtet wäre.

Daß er die Gotteserscheinung Kap. 8—10 gerade so schildert wie Kap. 1—3, ist nicht verwunderlich. Im höchsten Grade aber bemerkenswert ist es, daß erst jetzt der Name Kerube für die Thronträger auftaucht; erst jetzt erkennt Ezechiel, daß jene חיות am Kebar Kerube (10, 20) sind. Die Kerube weisen unverkennbar auf die Lade, auf den Tempel in Jerusalem. Sie überschatten den auf der Lade thronenden Jahve. Treten sie nun hier

als die jenen fahrbaren Thron Jahves, den Ezechiel schon Kap. 1—3 schaute und beschrieb, davontragenden Wesen auf, kommt Ezechiel erst jetzt inmitten des Tempels zur Erkenntnis, daß jene חיות eben die Kerube sind, so ergiebt sich eben, daß hier zwei Vorstellungsreihen ineinander flossen, auch wohl ineinander fließen mußten. Der mit der Lade den Tempel verlassende Jahve und der auf dem Thronwagen daherfahrende (Kap. 1—3) sind ja dieselben Personen. Also wird auch wohl das Gefährt, der Thron derselbe sein, d. h. die „Wesen“ sind die „Kerube“ der Lade; diese selbst aber muß dann doch mit dem Thron jener Vision zusammengeflossen sein. Das war aber wohl nur möglich, wenn sie wirklich ein Sitz war, als solcher und nicht als ein Kasten empfunden ward. Im übrigen ist die Verschmelzung, wie ich vermute, noch an einer anderen Sache schuld. Auf der Lade sitzt Jahve. Diese wird unter die Kerube an der Wand gestellt. Sie wachsen mit der Lade zu einer Einheit zusammen, doch so, daß sie diese und damit Jahve überschatten (so noch PC. Ex. 25, 10 ff.). Von daher erklärt sich aber das Wort יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים ‘der über den Keruben thronende’ zur Bezeichnung des auf der Lade sitzenden Jahve nicht. Angeregt durch babylonische Bildnisse, bei denen die Gottheit oberhalb wunderbarer Tierbilder ihren Ort hat, sieht Ezechiel Jahves Thron über den ‘Wesen’ Kap. 1—3. Der Zusammenfluß der Vorstellung von Kap. 1—3, mit der durch die Lade gegebenen führt nun dazu, daß auch sie oberhalb der Kerube erscheint, daß also יהוה von da heißen kann ‘ישב הכרבים’.

Daß dieser Ausdruck selbst jung ist, wo er sich findet (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15 = Jes. 37, 16; Ps. 80, 2; Ps. 99, 1; 1 Chr. 13, 6), ist ja wohl nicht neu, wenigstens hat man in den Stellen, die allein für ein höheres Alter anzuführen wären (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2) ישב הכרבים längst als Einsatz erkannt. Man hat aber weniger danach gefragt, woher diese sehr auffallende Redensart stammt. Im alten Tempel fand die Lade ihre Stelle unter den deckenden Flügeln der zwei, den Hinterraum des Allerheiligsten einnehmende Kerube. Mag man nun die Lade als altheiliges Idol mit heiligen später auf Jahve bezogenen Steinen, oder als Sitz auffassen: jedenfalls finden wir Jahve **unter** den Flügeln der Kerube. Sie bilden, wie ich glaube, **über** dem sitzenden Herrn mit ihren Flügeln ein schützendes Dach, wie wir das in ähnlicher Weise ja bei assyrischen Großen, die von ihren hinter ihnen stehenden Dienern beschirmt werden, sehen können. Von

da aus konnte eine solche Redeweise 'der da auf den Keruben thront' nicht entstehen. Es läßt sich aber weiter gar nicht nachweisen, daß die Lade in vorexilischer Zeit zu einer unlösbaren Einheit mit dem Keruben zusammenwuchs. Das ist auch nicht einmal wahrscheinlich. Wenn die Babylonier wirklich 586 die Lade mit fortschleppten, so werden sie kaum die mit ihr in keiner festen Verbindung stehenden, doch recht großen und gewiß schwer transportablen Kerube mitgenommen haben. Sie werden, da sie im übrigen wertlos waren (die Vergoldung hat ihnen ein späterer Redaktor angedichtet, s. Benzinger, Kittel zu 1 Kön. 6, 28 f., Stade, Z. A. T. 1883, 140 ff.) mit dem Tempel ihren Untergang gefunden haben. Nun aber ist die enge Verschmelzung von Keruben und Lade doch deutlich in Ex. 25, 10—22 bei PC. vorhanden. Wie kommt das? Der Bericht des PC. ist zu verstehen als eine künstliche Komposition, in der sowohl Rücksichtnahme auf die alte Überlieferung wie Einflüsse der deuteronomischen Schule und auch des Ezechiel zu bemerken sind. Dadurch, daß Ezechiel seine Träger des göttlichen Throns (Kap. 1—3) als Kerube erkennt, den Thron selbst mit der Lade gleichsetzt, werden Kerube und Lade zu untrennbarer Einheit verbunden; diese Verbindung finden wir bei PC. vor. Dabei aber unterscheidet sich seine Darstellung wieder wesentlich von Ezechiel. Er will doch ein tragbares Modell des jerusalemischen Tempels in der mosaischen Zeit vorführen. So ist er abhängig von dem, was er über den Tempel und — was uns hier angeht — über die Lade vorfand. Er las 1 Kön. 8, in einem Bericht, von dem er offenbar beeinflußt ist (vgl. Benzinger zu 1 Kön. 8, 7 f.), daß die Lade, mit der ihm die Gegenwart Jahves irgendwie verbunden schien, unter den Keruben ihre Stelle fand, er hörte weiter aus der deuteronomischen Schule, daß die Lade doch eigentlich Behälter der zwei Gesetzestafeln war, und so kommt er — und wir werden einem PC. derartiges schon zutrauen dürfen — dazu, die Lade zwar in deuteronomischem Sinn zu lassen, zugleich aber die Anschauung, daß sie irgendwie Sitz Jahves war, damit auszugleichen, daß er sie zur Unterlage des von ihr nicht zu trennenden, aber doch selbständig gedachten Thrones machte! [1]) Mit diesem Thron waren nun die Kerube jetzt seit Ezechiel untrennbar verbunden. So finden wir sie jetzt auch, natürlich nur in verkleinerter Form, auf der Kapporeth. Die Kerube konnten aber dann nicht wie bei Ezechiel den Thron Jahves tragen, so daß er auf 'den Keruben thronte'. Denn sie trugen ja die Lade nicht, sie überragten und 'beschatteten sie' (וַיָּסֹכּוּ 1 Kön. 8, 7, ein Ausdruck, an dem ich gegenüber dem erleichternden וַיְכַסּוּ 2 Chron 5, 8; LXX zu 1 Kön. 8, 7, Benzinger, Kittel zu der Stelle gerade wegen der Bezugnahme von PC. [Ex. 25, 20; 37, 9] zu 1 Kön. 8 festhalten möchte). So überschatten denn bei PC. die Kerube die Kapporeth; Jahve spricht von ihr aus מבין הכרובים (Ex. 25, 22).

Mag nun ישב הכרבים von dem auf der Lade thronenden Jahve ge-

---

1) Vgl. meine „Lade Jahves" S. 3 f., S. 44.

braucht sein, mag der Ausdruck, da keine Lade mehr existierte, von dem über den himmlischen Keruben sitzenden Herrn gelten (Ps. 80, 2; 99, 1; 2 Kön. 19, 15), was doch trotz Nahlis עֵבֶר וְדָבָר 1892, 36 ff. am nächsten liegt, wenn anders er hier nicht einfach als bloßer rhetorischer Schmuck und als Bild für die Erhabenheit Gottes (so Duhm zu Ps. 80, 2) zu fassen ist: er ist jedenfalls vor Ezechiel nicht denkbar, was auch Smend, Rel.-Gesch.², S. 24, für zutreffend hält. Die Redensart weist aber deutlich auf die Verschmelzung des Thronbildes von Ez. 1—3 mit der Lade und ihren Keruben Ez. 8—10 hin. Daraus ergiebt sich dann auch noch etwas anderes, daß nämlich die Kerube mit den Gewitterwolken und dem auf denselben daherstürmenden Jahve ursprünglich gar nichts zu thun haben. Die Aussagen des Alten Testamentes über diese lassen sich schlecht unter einen Hut bringen. Das hat man schon öfter gefühlt. Einmal sind sie die Diener Gottes, die sich in seiner Nähe befinden, so eben bei der Lade in PC. 25, 10—22 und 1 Kön. 6, 23—27. So auch wohl Ez. 28, 14, wo doch irgendwie ausgesagt sein soll, daß der König von Tyrus im Gottesgarten, in Eden, mit den Keruben zusammen war, mit ihnen also der beglückenden Nähe Gottes sich erfreuen durfte (siehe Bertholet, Krätzschmar zu der Stelle). Aus dieser ihrer Stellung ergiebt sich auch ihr Amt, den Zugang zu Gottes Wohnung gegen das Eindringen der Sünder zu wahren. Vor des Paradieses Pforten lagern die Kerube und versperren Adam und Eva die Rückkehr (Gen. 3, 24 αβ). Als die Thürhüter Gottes erscheinen sie auch auf dem Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen trennt (Ex. 26, 31); ebenso auf den Doppelthüren, die im alten Tempel an Stelle des Vorhanges waren (1 Kön. 6, 32. 35). Doch ist auf diese Verse als auf wohl spätere Einfügung wenig Verlaß. Auch bei Ez. 41, 18 ff., wo die Kerube an der Wand doch wohl auf das Wohnen Gottes inmitten der Kerube, die an den Thüren auf die Kerube als die Thürhüter der Gottheit hindeuten sollen, treten sie uns in dieser Eigenschaft entgegen.

Scheinen sie hier an den ruhig an seinem Wohnort hausenden Gott gebunden, so sehen wir sie anderseits als Träger des durch die Lüfte daherfahrenden Gewittergottes, so Ps. 18, 11; Ez. 1—3 verglichen mit 8—10. Man hat bald diese, bald jene Anschauung als die ältere angesprochen, aus der sich die jüngere entwickelt habe; man hat babylonischen Ursprung angenommen, ja sogar den Namen im Babylonischen entdecken wollen; anderseits ist man mehr geneigt, hier Übernahme indogermanischer Vorstellungen zu finden. In beiden Anschauungen liegt etwas Wahres. Den Schlüssel aber zu dem Rätsel bietet uns Ezechiel. Den salomonischen Tempel haben Phönikier gebaut. Sie werden den Israeliten die vielleicht nichtbabylonische Vorstellung von den Keruben als Wächter der Gottheit übermittelt haben. Durch sie kamen die Kerube in Beziehung zur Lade. Durch sie ist dann zu Israel auch wohl der Name gekommen [1]).

1) Bestätigt wird diese Vermutung durch die Thatsache, daß der Kessel-

Ezechiel schaut das Gefährt der Gottheit in einem wesentlich mit babylonischen Farben gezeichneten Bilde. Dieses Gefährt wird mit der kerubbeschatteten Lade zusammengewoben (Kap. 8—10). Da verlassen die Kerube den Tempel und tragen Jahve durch die Lüfte: so erhalten die Kerube babylonische Gestalt. Auch in seinem Zukunftstempel, in dem sie als Zierat an den Wänden die Jahve in seinem Palast umgebende Dienerschaft darstellen, haben sie — wohl im Gegensatz zum ersten Tempel — wesentlich babylonische Gestalt. Erst nach Ezechiel konnte ein Dichter singen: Ps. 18, 11 "וירכב על כרוב". Man versteht nun, daß trotz aller Ähnlichkeit der Kerube mit den babylonischen Stierkolossen u. s. w., man den Namen im Babylonischen nicht hat finden können. Die Ähnlichkeit stammt eben von Ezechiel her, der Name aber wurde von ihm vorgefunden.

Haben demnach die Kerube mit den Gewitterwolken zunächst nichts zu thun (denn das feurige Schwert [etwa der Blitz] vor dem Paradies gehört nicht in die Hand des Kerub, vgl. Gunkel z. d. St.), so fällt meines Erachtens der Hauptgrund hin, der eine Gleichsetzung der Kerube mit den Saraphen des Jesaja (Kap. 6) verbietet (vgl. z. B. Dillmann, Jesaja [5], 56, Dillmann-Kittel 55). Denn die Namenverschiedenheit scheint mir nicht so schwerwiegend zu sein. Man würde dann, wenn man sich an den Lobpreis dieser Kerube bei Jesaja erinnert, um so besser verstehen können, wie ein Dichter in beabsichtigtem Anklang an das 'ישב הכרובים' (vgl. Rahlfs עני וענו in den Psalmen, S. 38) Jahve den ישב תהלות ישראל nennen konnte, wenn nicht der Text hier mit Duhm zu ändern ist in: ואתה קדש ישב תהלת ישראל בך:. Wenn übrigens Budde die Beziehung des Thrones in Jes. 6, 1 zu der Bundeslade ablehnt, so verstehe ich nicht recht, wie er meinen kann, der Ausdruck ישב הכרובים entstamme Jes. 6 und sei dann auch mit der Lade in Verbindung gesetzt. Aber wie konnte der Ausdruck sich aus Jes. 6 entwickeln? Gerade da fehlt der Name 'Kerubim'. Und wir hören ausdrücklich, daß die Saraphim waren עמדים ממעל לו. Und wenn der כסא Jes. 6 mit der Lade nichts zu thun hat, wie erklärt sich denn, daß der Beiname 'ישב הכרובים' sich nun gerade so gern bei der Lade findet? (vgl. besonders 2 Sam. 6, 2).

Obige Erörterung über den Kerub würde übrigens die vielfach schon ausgesprochene Vermutung bestätigen, daß die außerisraelitische Grundlage von Gen. 2—3 nicht in Babylonien zu suchen ist. Widerraten scheint sie durch Ez. 28 zu werden, wenigstens wenn Gunkel recht hat mit seiner mythologischen Grundlage, die er aus Ez. 28 herausliest (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 148, Genesis S. 30). Denn dann finden wir

---

wagen des Salomo (1 Kön. 7, 27), auf dem auch Kerube abgebildet waren, auf Modelle spätmykenischer Kunst zurückgeht; vgl. Stade, Der Kesselwagen des Salomo, Z. A. T. 1901 und Furtwängler, Sitzgsb. d. Münchener Akad. d. Wiss. 1899, II, 3, S. 411 ff.

auch Kerube bei dem sicher aus dem Babylonischen stammenden Götterberge und zwar als Wächter des Sitzes der Gottheit. Aber den 'schirmenden Kerub', der den Tyrierkönig aus dem Götterberg vertrieb, streicht Krätzschmar mit Recht aus V. 16. Nun aber scheint mir, daß Gunkels Versuch, aus Ez. 28 eine einheitliche mythologische Grundlage herauszulesen, nicht geglückt ist. Eine einheitliche Paradieseserzählung ergiebt sich aus Ezechiels Worten nicht. Der Götterberg ist eine Parallele des Gottesgartens von Eden. Schwerlich haben wir den Gottesgarten auf dem Götterberg zu suchen; dann aber auch nicht die Kerube. Ihnen entsprächen in der babylonischen Parallele, daß ich so sage, die uns den Götterberg bringt, die בני אל, wie Krätzschmar wohl treffend statt אבני אש liest. Ezechiel schmückt sein Lied poetisch aus durch die Bezugnahme auf die althebräische, vielleicht noch in mythologisch reicherer Form, als sie Gen. 2—3 vorhanden ist (so Gunkel, Krätzschmar), ihm und seinen Volksgenossen bekannte Paradiesessage und durch die Benutzung der aus babylonischer Anschauung entstammenden Vorstellung vom Götterberge.

Mag man sich nun aber zu Ez. 8—10 stellen wie man wolle — gewiß scheint mir, daß wir auch ohne die Stütze, die sich hier vielleicht bietet, behaupten können; die Ansicht, die ארון sei ein kastenförmiger Jahvesitz gewesen, ist auch durch die mancherlei oben berührten Einwendungen nicht erschüttert. Sie vermag die passendste Erklärung der Erzählungen über die Lade zu geben. Man wird auch ruhig an ihr festhalten dürfen, obwohl bisher von Menschenhänden gemachte Felsensitze der Götter ebenso wenig wie transportable Götterthrone sich auf semitischem Boden nachweisen lassen. Denn das war ja bislang in Griechenland und Vorderasien nicht anders. Auch das Bedenken, daß man eben auf semitischem Gebiet nichts von bildlosem Götterkult in alter Zeit wisse, demnach die Voraussetzung für einen sein Volk unsichtbar auf einem Stuhl begleitenden Gott fehle, ist kaum zu erheben. Denn es trifft schwerlich zu. Herodot (I, 181) berichtet von Babylonien, daß der Beltempel zwar einen Tisch, ein Bett habe, daß man sich auch erzähle, der Gott komme zuweilen in das Bett, ein Bild des Gottes aber enthalte der Raum nicht. Ebenso ist ja doch im jerusalemischen Tempel von jeher kein Jahvebild gewesen.

3.

Kant, Schopenhauer, Deussen und der christliche Theismus.

Von

Prof. P. Schwartzkopff in Wernigerode.

Wie kommt es, daß so viele Gebildete unserer Tage eine Neigung zum Buddhismus oder doch zum Pantheismus bekunden? Dies liegt zu einem großen Teile an dem Einfluß, welchen Kant und Schopenhauer auf die Gedankenbewegung des neunzehnten Jahrhunderts ausgeübt haben. Kant selbst freilich war nicht Pantheist. Die Konsequenzen seiner Erkenntnislehre aber können dahin führen. Das zeigt Schopenhauer, welcher seinen aus Indien übernommenen Pantheismus auf die Theorie Kants stützt. So kann denn auch der Theismus und mit ihm die christliche Auffassung vom Wesen Gottes erst dann wieder zu ihrem vollen wissenschaftlichen Rechte kommen, wenn man die Schwächen der Kant-Schopenhauerschen Erkenntnistheorie einsieht. Dies ist aber nicht nur von größter Bedeutung für den Theismus und das Christentum, sondern zugleich für die Schopenhauersche Philosophie selbst. Denn nun erst wird man die Wahrheit ihrer Hauptprinzipien unbefangen würdigen können: Die Welt als Wille und Vorstellung. Unter diesem Gesichtspunkte möchten wir heute das Augenmerk der Leser dieser Zeitschrift auf das Werk eines derzeitigen Anhängers der Schopenhauerschen Philosophie, auf Paul Deussens „Elemente der Metaphysik" richten. Der Kieler Professor nimmt schon dadurch ein tieferes Interesse in Anspruch, daß er als der einzige namhafte akademische Vertreter dieser Anschauung in Preußen dasteht. Es ist höchst erfreulich, zu bemerken, wie das System dieses ehrlichen und scharfsinnigen Denkers im Begriffe ist, seine Formen mehr und mehr mit christlichem Gehalte zu erfüllen. Dabei dürfen wir freilich

nicht verschweigen: je mehr er sich christlichen Anschauungen nähert, je mehr verblaßt auch das Gepräge des Schopenhauerschen Systems in seiner eigenartigen Ausführung. Indessen ist die Richtung seines Denkens auf das Christentum hin so deutlich, daß man durch Fortführung seiner Arbeit die Grundformen der Schopenhauerschen Philosophie zu einem Gefäße für den christlichen Theismus umgestalten könnte.

Die „Elemente" sind 1890 in zweiter Auflage erschienen. Dennoch haben sie bisher die verdiente Beachtung nicht gefunden. Und doch haben sie schon wegen der Geschlossenheit ihres Gedankenganges und wegen der Deutlichkeit und Abrundung ihres Ausdrucks Anspruch darauf. Auch dazu möchte diese Beurteilung, so viel an ihr liegt, etwas beitragen. Ein Hauptgrund für die nicht genügende Anerkennung dieser Deussenschen Schrift mag darin liegen, daß man die Schopenhauersche Anschauung an sich für christentumsfeindlich, daher gefährlich hält. Man sollte aber vielmehr dem Heilsgehalt des Christentums die Macht zutrauen, jede wissenschaftliche Form in seinen Dienst zu nehmen. Das Ergebnis würde eine Versöhnung zwischen Wissenschaft und Glaube sein, die keinem von beiden zum Schaden zu gereichen brauchte.

Es ist hier nicht der Ort, das gesamte Deussensche System zu skizzieren. Dessen bedarf es schon darum nicht, weil es eben in allem wesentlichen auf Schopenhauerscher Weltanschauung ruht. Wohl aber lohnt es sich, bei diesem Anlaß wieder einmal die hauptsächlichen Grundlagen dieser Philosophie, sowie die wesentlichsten Teile des darauf errichteten Gebäudes auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Sollte sich der Unterbau als widerstandsfähig erweisen, der pantheistische Oberbau aber nicht, dann wäre es an der Zeit, ihn abzureißen und einen unerschütterlichen theistischen Oberbau an seine Stelle zu setzen. Von den vier Teilen der „Elemente" kommt besonders Deussens Theorie des Erkennens in Betracht (des Systems der Metaphysik erster Teil), wie auch seine Metaphysik der Natur (zweiter Teil) und der Moral (vierter Teil). Auch dabei kann freilich eine erschöpfende Beurteilung nicht in unserem Interesse liegen. Von der Metaphysik des Schönen jedoch (dritter Teil) dürfen wir hier ganz absehen, so

treffend auch teilweise die Beobachtungen und Urteile des Ästhetikers sind.

Schopenhauer und seine Schüler lehren, daß die Welt Wille und Vorstellung sei. Hier liegt ein Fortschritt der Philosophie über Kant hinaus, welchen er nach einer wesentlichen Seite ergänzt. Dies wird sich im Laufe unserer Abhandlung zur Genüge herausstellen. So wird diese wissenschaftliche Entdeckung sicherlich in der nächstfolgenden Zeit immer mehr die verdiente Anerkennung finden. Nur muß allerdings die Wahrheit, die in diesem fundamentalen Gedanken der Schopenhauerschen Philosophie enthalten ist, noch unmißverständlicher herausgestellt werden.

Man könnte z. B. von vornherein den Ausdruck „Wille" bemängeln. Denn man pflegt von „Wille" im eigentlichen Sinne nur zu reden, wo das Ziel des inneren Trachtens ein bewußtes, ja ins Selbstbewußtsein aufgenommenes ist. Indessen wollen wir nicht um Worte rechten. Es ist dennoch die Gleichartigkeit des inneren Strebens in der ganzen organischen Welt nicht zu leugnen. Z. B. ist es eine ihrer Form nach gleichartige praktische Selbstbethätigung, wenn der Säugling die auf ihn eindringenden Reize unbewußt und unwillkürlich durch Bewegung seiner Glieder beantwortet, oder wenn diese Bewegungen von dem Erwachsenen mit Willkür und Bewußtsein zur Erreichung bestimmter Zwecke vollzogen werden (vgl. die „Elemente" Seite 92 ff.) Denn die seelisch-körperliche Bewegung, welche die notwendige Unterlage auch für jede auf die Außenwelt gerichtete, zielbewußte Thätigkeit bildet, ist an sich in der That unwillkürlich. Es kann aber keine bewußt gewollte Handlung zu stande kommen, als auf dieser Grundlage unwillkürlicher, an sich von selbst erfolgender Bewegung. Die wollende Seele muß zuvor durch Übung und Gewöhnung allmählich diejenigen Gefühlszustände herbeiführen lernen, welche die reflektorische Auslösung einer körperlichen Bewegung bedingen. Auf diese Weise eignet sich also der Wollende die ihm eingeborenen, seinem Körper eingefleischten Triebe an und benutzt sie für seine Zwecke. Diese Triebe selbst sind demnach insofern, als sie die notwendige Unterlage auch für jedes eigentliche Wollen bilden, einander gleichartig.

Ja, dies greift selbst bis in die unorganische Schöpfung über. Sind doch auch die Erscheinungen der chemischen Wahlverwandtschaft nicht anders zu verstehen, als aus einem, wenn auch gänzlich dumpfen „Triebe", welcher ein Atom zum andern zieht. Und selbst auf dem Gebiete der Physik setzen Schwerkraft, Licht, Elektrizität und alle hergehörigen Erscheinungen eine durchgängige Wechselwirkung der letzten Bestandteile des Alls voraus. Und diese kann zuletzt nur die Äußerung innerer Zustände dieser Teilchen, so verstanden mithin „innerer Triebe" sein. In diesem Sinne wollen wir, wie gesagt, nicht mit dem großen Funde Schopenhauers rechten; zumal wir Gelegenheit haben werden, die Konsequenzen dieser Wahrheit im weiteren noch näher zu prüfen. Nennt man jede Äußerung von Innenbewegung „Leben", so können wir demnach den Willen in diesem allgemeinen Sinne, wie auch Schopenhauer und Deussen thun, als „Willen zum Leben" bestimmen. In diesem Willen findet Schopenhauer also das von Kant vergeblich gesuchte „Ding an sich". Dieses bedeutete für Deutschlands scharfsinnigsten Denker nur einen Grenzbegriff, im übrigen ein „X", eine große Unbekannte, deren Wesen zu erkennen unmöglich sei. Ins „Innere der Natur" sollte kein „erschaffener Geist" dringen.

Schopenhauer hat hier in der That einen neuen Weg gezeigt. Wohl gemerkt: Nicht etwa darin besteht die That Schopenhauers, daß er der erste gewesen wäre, welcher gewußt hätte, daß der Mensch nicht bloß einen Verstand, sondern auch einen Willen hat. Diese elementare Wahrheit kannte man schon seit Jahrtausenden. Hierin vielmehr liegt sie, daß er für das System Kants, welches die Welt der Erkenntnis umschuf, den Ort fand, wo man wieder ins Ding an sich eindringen konnte. Dafür hatte Kant infolge einer einseitig theoretischen Betrachtungsweise keinen Platz gelassen. Wie sollte aber der Mensch durchaus unfähig sein, ins Innere der Welt zu gelangen! Stellt er doch auch einen Teil derselben dar und hat selbst ein Inneres! So muß hier die Selbsterkenntnis zum Welterkennen führen. Das innere Leben des Geistes geht aber keineswegs in seiner Erkenntnis auf. Diese bildet vielmehr nur die höchste Stufe des Lebens, welches dem Erkennenden

mit der ganzen Welt gemeinsam inne wohnt. Die Erkenntnis selbst ist ja eine Lebensbethätigung. So erkannte demnach Schopenhauer die unterste Stufe des Lebens schon im dürftigsten Kraftzentrum, unter diesem Gesichtspunkte, als gleichartig mit dem Leben, dessen Spitze sich im Menschen zugleich in den höchsten Formen der Erkenntnis äußert. So angesehen, fand Schopenhauer wirklich den „Schlüssel" zum Inneren der Natur, welches Kant zugeschlossen hatte (Deussen, S. 137—140). Eben dadurch schmiedete er, wenn auch angeregt durch buddhistische Einflüsse, die Kantische Erkenntnislehre mit dem Fichteschen Willensprinzip zusammen.

Soweit folgen wir also dem Wege des genialen Philosophen, der die Welt als Wille und Vorstellung begriff. Nur ist seine Grundanschauung vom inneren Leben leider darin lückenhaft, daß er nicht als dritte elementare Grundbethätigung desselben neben Wille und Vorstellung das Gefühl anerkennt. Oder vielmehr als diejenige Bethätigung, welche zu dem Wollen und Vorstellen die zentrale Selbstbeziehung darstellt. Deussen selbst stellt zwar das Wollen mit Lust und Schmerz als „innere Empfindungen" in eine Reihe (S. 89). Aber folgerichtig doch nur in dem Sinn des Grundsatzes, nach welchen die Welt nur aus Wille und Vorstellung bestehen soll. Danach könnte es also höchstens eine Modifikation des Wollens und Vorstellens sein. Diese Unselbständigkeit desselben aber widerspricht, genauer betrachtet, dem Thatbestand. Es muß nicht nur vom Vorstellen, sondern auch vom Wollen unterschieden werden. Hat es das Vorstellen mit einem Objekt zu thun, so das Fühlen mit einem Subjekt. So darf man ohne Zweifel auch das Wollen nicht mit dem Gefühle des Wollens zusammenwerfen. Denn das Wollen ist auch, in Schopenhauers Sinne, eine aus sich heraus gehende, vordringende, produktive Thätigkeit, während das Gefühl, genauer das Selbstgefühl, in dem unmittelbaren Innewerden des Selbstes von irgend einem seiner Zustände besteht, mag dieser nun Vorstellen oder Wollen sein. Hier reflektiert die Seele ihr Leben nach den verschiedenen Seiten desselben in sich selbst zurück und spricht es sich unmittelbar als eigenes zu. Diese innerliche rezeptive Aneignung der eigenen Wirkung ist aber sicherlich von der produktiven Ent-

äußerung eben dieses Inneren verschieden, welche erfahrungsgemäß das Wollen darstellt. So giebt es sowohl Willens- als Vorstellungsgefühle, und diese fallen keineswegs mit dem Vorstellen oder Wollen selbst zusammen. Auf den beiden Wegen des Wollens und Vorstellens, dem praktischen und theoretischen, tritt die Seele aus sich selbst, dem Subjekte, heraus in die Welt neben ihr. Und das Gefühl besagt, wie sie sich bei dieser doppelten Selbstbethätigung befindet. Als tiefstes Innenleben ist demnach nicht das Vorstellen, aber auch nicht das Wollen, sondern das Fühlen anzusehen. So fern aber das Lebendige sein Leben auf das neben ihm bestehende Lebendige (im allgemeinsten Sinne) erstreckt, stellt es sich freilich im Wollen oder Vorstellen dar. Mit dieser Bestimmung darf man also Willen und Vorstellen als Grundbestandteile der Welt festhalten. Ja noch mehr. Zuletzt ist, wie sich noch näher herausstellen wird, Leben, beziehentlich Dasein, überhaupt Wirken. Wollen aber (in Schopenhauers Sinne) ist inneres Wirken. Insofern macht also in der That das fundamentale Wirken, in welchem das Wollen besteht, das Dasein aus. Auch das Vorstellen ist nur eine höhere, nämlich die theoretische Form dieses Lebens. Nur wird das Lebendige, ob es nun will oder vorstellt, eben im Gefühl seiner selbst habhaft und inne.

Im übrigen ist es nicht einzusehen, warum das Christentum nicht sollte die Schopenhauersche Entdeckung der Welt als Wille und Vorstellung sich aneignen können. Nur müßten fremdartige pantheistische Folgerungen fern gehalten werden. Diese liegen aber an sich gar nicht notwendig in den Prinzipien: Wille und Vorstellung. Doch sollte man zuvor jene Grundbegriffe noch genauer bestimmen. Man wird sie nämlich nur dann sachrichtig verwenden können, wenn man nicht mehr verkennt, daß beide zunächst nur Abstraktionen darstellen. Und leider ist die entgegengesetzte mißbräuchliche Auffassung noch sehr verbreitet. Schon Lotze hat auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß die Philosophie, ernstlicher als bisher, ihre Grundbegriffe am konkreten Thatbestande messe, auf welchen sich alles Denken zu stützen hat. Dieser Grundsatz muß in unserem Falle auch für die Art geltend ge-

macht werden, in welcher Schopenhauer und Deussen vom Willen reden.

Giebt es denn wirklich an und für sich einen Willen, in concreto? Ist der Mensch, innerlich angesehen, ein Wille? Das ist nicht genau geredet. Er ist vielmehr ein Wollender. Dies ist der Thatbestand. Ein Wille dagegen ist eine bloße Abstraktion. Man darf diese abkürzende Redeweise gestatten, aber nicht weitere Folgerungen darauf gründen, ehe man das Thatsächliche daran festgestellt hat.

Der Wollende, in Schopenhauers Sinne, ist nun aber unter Umständen zugleich „vorstellend“. So giebt es denn auch keine Vorstellungen, welche an und für sich da wären. Vorstellungen giebt es vielmehr nur an Vorstellenden.

Fassen wir nunmehr das Verhältnis dieser beiden Prinzipien, Wille und Vorstellung, zur Leiblichkeit ins Auge. Wir geben Deussen in dem angegebenen Sinne zu, daß das Primäre und Radikale im Menschen der Wille ist. Ob dieser Urwille als bewußter, selbstbewußter zu denken sei, lassen wir zunächst dahingestellt. Auch wenn Schopenhauer und Deussen den Leib als Objektivierung des Willens in Zeit, Raum und Kausalität auffassen (Elemente S. 35 ff. 97 f.), so können wir als Wahrheit an dieser Anschauung anerkennen, daß im Leibe ein inneres, willenhaftes Leben in äußere Erscheinung tritt. Auch erkennen wir weiter mit Schopenhauer im Leibe eine räumliche Objektivierung des Willens in dem Sinne, daß der Leib an sich nicht räumlich, sondern eine einheitliche Organisation willenhafter Kräfte ist, welche sich nur für den Gesichtspunkt des Intellekts als ein räumlicher Organismus darstellt.

Hat doch Kant für jeden tiefer Denkenden endgültig dargethan, daß alle Eigenschaften der Dinge der Außenwelt sich in Sinnesempfindungen auflösen, und daß diese Zustände unseres eigenen Bewußtseins sind. Bedeutet aber der Raum eine Ordnung dieser Empfindungen, so ist er eben als solcher eine Ordnung subjektiver Zustände. Ob dieser Ordnung eine Ordnung der Dinge an sich entspricht, ist eine andere Frage. Hier handelt es sich nur um die von Kant entschiedene, und vor allem von Lotze

weiter erklärte Thatsache, daß die Räumlichkeit als solche eine Anschauungsform des Intellekts ist. Nur erinnere ich daran, daß diese Ausdrucksweise, wie wir oben feststellten, eine Art Verkürzung enthält. Denn der Wollende, welcher dem Intellekt als räumlich verleiblicht erscheint, ist zugleich der Fühlende und beziehentlich Vorstellende. Nur daß er als Wollender in die Welt eingreift und daher gerade in dieser Funktion sich auch äußerlich als Wirkender darstellt.

Von dieser Leiblichkeit als räumlicher Objektivierung des Willens gilt aber nun keineswegs, daß sie in gleicher Art eine Objektivierung in Kausalität und Zeit bedeute. Ich meine in dem Sinne, daß auch Kausalität und Zeit nur intellektuelle Anschauungsformen wären, wie der Raum, die dem Dinge an sich nicht zukämen. In diesem Punkte ist nun allerdings Deussen, so gut wie Schopenhauer, Kants echter Schüler. Auch ihm ist der Intellekt, wie er sich ausdrückt, aus „Raum, Zeit und Kausalität" zusammengewoben. Man sollte vielleicht besser sagen: „den Raum und die Zeit und die Kausalität zusammenwebend", nämlich zum Kleide des an sich unräumlichen, unzeitlichen, unursächlichen Willens, welcher sich dem Intellekte als Leib darstellt. Auf alle Fälle kann für Deussen außerhalb des Intellekts auch von Zeit und Kausalität nicht die Rede sein. Auch sie sind nur intellektuelle Auffassungsweisen. Hingegen sind sie für die Dinge an sich unwesentlich, „accidentiell", entsprechen ihrem Wesen keineswegs (Seite 87 f. 93 u. f.).

Damit berühren wir nun einen höchst wichtigen Punkt der Kantischen Erkenntnistheorie. Denn wenn sich die bloße Intellektualität von Kausalität und Zeit nicht widerlegen ließe, so fiele damit jede wirkliche Vereinzelung der Dinge, jedes Individuum, jeder Mensch als einzelner dahin. In allen diesen Formen träte dann nur das eine sich selbst gleiche All-leben, sagen wir nun der Welt oder Gottes, in die Erscheinung (freilich wäre sogar die Erscheinung selbst ein Unding, wie sich später zeigen wird). In Wahrheit gäbe es aber weder einzelne Menschen noch einzelne Dinge. So wäre alles dies nur ein subjektiver Schein. Damit fiele zugleich Gottheit und Menschheit völlig in eins, aber auch,

wegen ihrer Ununterschiedlichkeit, dahin. Das wäre also nicht nur der Todesstoß für den Theismus, sondern für jede Religion überhaupt, selbst für den Pantheismus als Religion.

Die Achillesferse des Schopenhauerschen Systems scheint mir insbesondere in seiner Fassung des Kausalitätsbegriffes zu liegen. Richten wir daher vor allem unser Augenmerk auf diese. So viel ist klar. Fällt die Ursächlichkeit aus der Welt außerhalb des Intellekts fort, so ist es außerhalb meiner Vorstellung auch um alles Wirken geschehen. Denn unter Ursächlichkeit versteht man das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Es kommt nicht an sich, sondern nur am Wirkenden vor; es drückt eben die Form dieses Wirkens aus. So bedeutet es mit anderen Worten, daß jedes Wirken einen Übergang von Thun in That darstellt. Oder genauer bedeutet Kausalität: Wo ein Wirkendes wirkt, hat sein Wirken ein bestimmtes Ergebnis, nämlich eine Wirkung. Ein in nichts auslaufendes Wirken ist ein Widerspruch in sich. Mit dieser Wirkung ist also etwas Neues gesetzt, was vorher nicht da war. Dabei muß es sein Bewenden haben, selbst wenn man alle Wirkung in bloße Formveränderung auflöst. Denn auch diese tritt erst mit dem Augenblick ihres Gewirktwerdens ins Dasein. Mit der Kausalität fiele mithin alles Wirken aus der Welt der Dinge an sich, also aus der „Willenswelt" fort. Gehört nun ihrer Erscheinung dennoch thatsächlich die Kausalität an, so erschiene dann in dieser Erscheinung sicherlich nicht in irgend einem Sinne das Wesen der Dinge. Im Verhältnis zu diesem wäre die Kausalität vielmehr wesenloser Schein. Man weiß freilich nun nicht, was denn eigentlich sonst in diesem Scheine erscheinen soll.

Eine weitere zwingende Folge daraus, daß die Ursächlichkeit aus dem Wesen der Dinge fortfallen soll, hängt daher mit jener ersten aufs engste zusammen. Das Wesen der Dinge kann dann die Erscheinung in keiner Weise verursacht, bei ihr durchaus nicht mitgewirkt haben. Sonst hätte man ja die Ursächlichkeit nicht dem Intellekt allein zuzuschreiben. Es ist demnach ein vollkommener Widerspruch gegen die eigene Annahme, wenn nichtsdesto weniger der Wille selbst den Intellekt hervorgebracht haben

soll (Seite 95). Denn ein solches Hervorbringen wäre offenbar nur als Verursachung denkbar.

Doch dieser Widerspruch wiederholt sich auch noch anderswo. Ganz natürlich. Denn es giebt sich in ihm eben eine unheilbare Lücke des ganzen Systems kund. Wir kommen sogleich darauf zurück.

Was soll man aber von dem Willen selbst, dem zugestandenen Wesen der Dinge, sagen, nachdem von ihm die Kausalität, als eine ihm an sich fremde, widersprechende Vorstellungsweise abgeschieden ist? Ein Nichts soll er doch nicht sein? Er soll doch wenigstens in irgend einer Weise vorhanden sein? So würde man ihn vielleicht als dynamischen Punkt, als eine Art metaphysische Kraft oder Kraftzentrum ansehen können. Leider haben wir auch hiermit schon zu viel gesagt. Denn wir hörten ja, daß dieser Wille nicht als wirkend gedacht werden darf, als wirkend soll er nur für die „accidentielle" Vorstellung erscheinen. An sich soll aber Wille mit Wirken gar nichts zu thun haben! Dann hört aber das Wollen überhaupt auf. Was ist Wollen, wenn es nicht inneres Wirken ist? Was ist der Wille, wenn nicht die Ursache dieses Wirkens? Ein leerer Schall. Ja, ganz eigentlich ein Nichts. Will man dies nicht zugeben, so versuche man das Gegenteil zu beweisen!

Nur das Wirkende ist da. Dies gilt nicht nur vom äußeren Leben und Dasein, sondern ebenso gut vom inneren Leben und Dasein. Wo keine Wirkung ist, ist auch kein Dasein. Ein Vernünftiger hat nur da ein Recht von Dasein zu reden, wo irgend ein Wirkendes, ein Wirken, eine Wirkung angenommen werden darf. Die Wirklichkeit ist die Welt des Wirkens oder überhaupt nichts. Ja das Innere der Welt müßte, vermöge seiner noch ursprünglicheren Wirklichkeit, sogar im volleren Sinne als die Erscheinung „wirken".

Weiter. Auch nach Schopenhauer soll das äußere Leben, wenigstens in gewissem Sinne, vorhanden sein. Äußert sich in ihm doch das eigentliche, wesentliche, innere Sein, der Wille. Wenn nun aber jener selbst nicht wirkt, das heißt nicht da ist, wie soll ein Nichts das Dasein, wenn auch nur als Erscheinung, aus sich hervorbringen! So hat sich denn auch bisher niemand

von jenem mythologischen nichtwirkenden Sein irgend eine Vorstellung machen können. Es ist nicht nur der völlige Ungedanke, sondern das völlige Unding. Und doch soll dieses Nichtwirkende, daher nicht Vorhandene, von dem auch nur zu reden ein müßiges Phantasiespiel ist, der tiefste Kern und Inhalt der wirklichen Welt sein! Dem gegenüber soll die ganze Welt nur Erscheinung, im Grunde nur Schein sein! Welcher unübertroffene Widerspruch in sich selbst! Welche unübersteigbare Kluft zwischen der Welt, die von der Philosophie erklärt werden soll, und derartigen philosophischen Anschauungen!

Und doch: wer trägt die Schuld einer solchen Verirrung? Schopenhauer im Grunde nicht. Er hat die abstrakte Erkenntnistheorie Kants, welche von den wirklichen Dingen abführte, durch ihre reale Entsprechung ergänzt, indem er zur Erklärung der Welt dem Intellekt den Willen hinzufügte. Nur die Befangenheit in den intellektualistischen Annahmen seines Lehrers scheint ihn gehindert zu haben, diesen neuen Fund für die weitere Förderung des Denkens fruchtbar zu machen.

Ist der Kern der Welt Wille, Wollen aber inneres Wirken, so ist aus dem Wesen der Dinge die Kausalität gar nicht auszuschließen. Es kann demnach von dem inneren Wirken gar nicht abgesehen werden bei dem Versuche, das Wesen der Wirklichkeit zu begreifen. Dies läßt sich aber auch noch an anderen Punkten nachweisen. Nehmen wir z. B. die Entstehung der Empfindung. Ein Lichtreiz trifft in diesem Augenblicke meine Netzhaut. War dieser Reiz immer da? Nein! Bis zu diesem Augenblicke nicht. Wir haben hier also zweifellos eine bisher nicht vorhandene Einwirkung auf mein Auge, durch mein Auge auf meine Seele [1]. Mag in diesem Reize nun etwas mir Äußeres oder mir Inneres erscheinen, auf alle Fälle macht die Erscheinung eine Änderung des Zustandes meiner Seele aus. Diese Änderung selbst ist unbestreitbar kein Schein, sondern eine Wirklichkeit. Ist der Grund für dieselbe im eigenen Willen zu suchen, so geht die Wirkung eben damit auf eine innere Ursache zurück. Aber wenn sie auch nicht in ihm selber gefunden wird, muß sie doch jedenfalls überhaupt

1) Ich benenne so das einheitliche Substrat meines inneren Lebens überhaupt.

sonstwo vorhanden sein. Erscheinungen, die nicht unter die Kategorie der Kausalität fallen, sind ein ganz unklarer Gedanke. Man vergißt dabei, was schon Lotze betont hat, daß zur Erscheinung erstlich etwas gehört, was erscheint, und zweitens etwas, dem es erscheint. Wenn man demnach die Ursächlichkeit selbst in dem Verhältnis des Wesens und der Erscheinung preis geben wollte, so dürfte man doch nicht vergessen, daß von der Einwirkung des Erscheinenden auf dasjenige, welchem es erscheint, also von einer Wirkung desselben auf dieses nicht abgesehen werden kann. Auch das Empfinden oder Wahrnehmen, welches derjenige vollzieht, dem etwas erscheint, ist eine Wirkung. So ergiebt sich daraus, eben für den Empfindungs- oder Wahrnehmungsvorgang, auf alle Fälle ein Zusammenwirken, eine Wechselwirkung.

Das ist nur die andere Seite von Kants ursprünglicher Auffassung. Darnach sieht er die Außenwelt zwar nicht als an sich räumlich, aber doch neben dem Ich selbständig bestehend an. Dann ist eben schon die elementare Empfindung von einer wirklichen Wirkung der neben mir bestehenden Welt auf mich nicht loszulösen. Denn wenn das Ding, von welchem der Reiz ausgeht, zugestandenermaßen neben meiner Vorstellung besteht, so ist es nicht nur meine subjektive Anschauung, wenn ich den Ausgangspunkt des Reizes kausal auf dasselbe verlege. Es ist vielmehr eine Thatsache, die, auch unabhängig von meinem Vorstellen, anzuerkennen ist, daß das Ding an sich diesen Ausgangspunkt bildet. Wenn dieser nicht wäre, so würde der Reiz nicht entstehen. Die durch ihn in mir veranlaßte Veränderung, welche wir als Empfindung bezeichnen, ist wenigstens der Mitwirkung einer äußeren Ursache zu danken. Somit liegt, auch gemäß dieser Gedankenfolge, die Kausalität nicht allein im Intellekt, sondern auch in dem Dinge an sich.

Darein verlegt sie aber endlich sogar, vom gesunden philosophischen Instinkte getrieben, Deussen selbst. Und dabei scheint er sich des grundsätzlichen Widerspruchs gegen seine eigene Anschauung nicht bewußt zu sein. Er sieht nämlich die von ihm, so gut wie von Schopenhauer, anerkannte „Bekehrung" des Menschen als eine Wirkung an, welche aus dem metaphysischen Grunde desselben hervorgeht. Damit ist eine Änderung in seinem

innersten Charakter zugegeben. Diese setzt ein bisher nicht dagewesenes Neues. Die Ursache zu dieser Neusetzung aber kann nur im Metaphysischen selber gesucht werden. Kurz, wie man auch die Sache wende: die Kausalität verlangt Anerkennung nicht nur im Reiche der Vorstellung, sondern auch im Dinge an sich.

Oder sollen wir noch tiefer greifen? Man könnte einwerfen, das eben sei die Beschaffenheit unseres Intellekts, daß wir alles Sein und Leben nur unter der Form der Kausalität auffassen könnten. Damit, daß wir das Sein nicht anders als kausal denken könnten, sei aber keineswegs ausgemacht, daß es an sich ein Wirken sei. Nun ist aber doch das Denken selbst an sich nichts anderes, als eine Art des Seins, eine höhere Bethätigungsform des Lebens. Gerade als solche erlebe ich das Denken (im allgemeineren Sinne), das Vorstellen, Anschauen u. s. w. in meinem Bewußtsein unmittelbar. Denn eben, wie Cartesius mit Recht sagt, nur als Denkender (im allgemeinsten Sinne, das Fühlen eingeschlossen) finde ich mich unmittelbar als daseiend. Mein Denken ist eben selbst ein Wirken. Und zwar stellt es nur, insofern es dies ist, eine besondere Art des Daseins oder Lebens dar. Es ist näher ein Geistessein. Wenn ich demnach alles Sein, auch das eigene Denken, unter der Kategorie der Kausalität denken muß, so ist dieser Zwang nicht eine meinem Denken nach seiner spezifischen Eigenart anhaftende, subjektive Schranke. Es ist vielmehr der Ausdruck meines Wesens als Daseiender überhaupt, mich auch nach der geistigen Seite hin als wirkend darzustellen. Ich muß nicht bloß denken, daß alle Wirklichkeit, auch diejenige meines eigenen Denkens, nur insofern wirklich ist, als sie wirkt oder gewirkt wird. Nein: auch insofern ich denkend bin, wirke ich (nämlich theoretisch), bringe ich Wirkungen hervor. Das Neue, das ich damit setze, und das vorher nicht da war, sind eben die Gedanken. Denken ist Wirken, weil Denken Dasein und Dasein Wirken ist.

Irgend ein Dasein, mag dies nun Wille oder Denken sein, als sich nicht äußernd zu setzen, ist eine bloße Abstraktion. Dasein ist Wirken. Wille und Denken unterscheiden sich nur als praktisches und theoretisches Wirken.

Wenn wir also gänzlich den Gedanken aufgeben müssen, daß es ein Daseiendes irgend welcher Art gebe, welches nicht wirkte, d. h. sich kausal bethätigte, so fällt damit freilich einer der bedeutsamsten Punkte der Schopenhauer-Deussenschen Erkenntnistheorie weg. Auch dem Ding an sich kommt Ursächlichkeit zu. Das hat Kant nur deswegen nicht hinreichend beachtet, weil er das Ding an sich vorwiegend außerhalb des Menschengeistes suchte, statt es in ihm selbst zu finden. Schopenhauer hat es im Wollen, vor allem im wollenden Menschengeiste, gefunden. Aber auch er verkannte, daß Wollen Wirken ist, nämlich inneres Wirken.

Mit dieser Erkenntnis ist die Ursächlichkeit für den Kern der Welt, für die Metaphysik zurückgewonnen. Und das ist deshalb von größter Wichtigkeit, weil die Aufhebung der Kausalität im Dinge an sich den Theismus zerstören müßte.

Dies wird sogleich noch klarer werden, wenn wir nun die weiteren Konsequenzen ziehen. Ist nämlich alles Daseiende als solches ein Wirkendes, dann ist auch die Zeit nicht nur eine Anschauungsform des Verstandes, sondern vielmehr die Form, in welcher alles Dasein notwendig verläuft. Wo Wirken ist, schafft das Wirkende Zeit. Denn da das Wirken ein Übergehen von Thun in That ist, so ist mit ihm ein Nacheinander, d. h. Zeitfolge gesetzt.

Es nicht richtig, die Ewigkeit als zeitlos anzusehen. Davon kann man wohl reden. Aber denken läßt sich dabei nichts, wenn man nicht fremde Gedanken hineinlegt. Ewigkeit ist nur denkbar als unermessene Zeit. Auch kann an sich ein Wert der Ewigkeit nicht darin gefunden werden, daß sie nie zu Ende geht. Sie könnte ja Verdammnis einschließen. Die zeitliche Ausdehnung kann vielmehr erst wertvoll werden durch ihren Gehalt. Und der Wert desselben kann zuletzt nur bestehen in dem Maße der Lebensförderung, welcher eine empfindende Seele inne wird. Dies aber wird objektiv abhängen von der Qualität, der Kraft, dem Umfange, der Dauer, der Fülle der Wirkungen u. s. w. So meinen denn auch diejenigen, welche den Wert der Ewigkeit gegenüber der Vergänglichkeit alles Irdischen preisen, im Grunde etwas Qualitatives. Das ewige Leben hat unbedingten Wert nur als göttliches Leben, weil Gott alle Fülle und allen Wert des

Lebens in sich umfaßt. Seinen herrlichen Klang gewinnt dies Wort dadurch für uns, daß wir dabei an ein Dasein denken, welches völlig unserer Bestimmung entspricht und uns daher dauernd aufs höchste befriedigt. Eine Ewigkeit, in der nichts gewirkt, also auch nichts erlebt wird, ist ein Leben ohne Leben, ein vielleicht hochtönendes, aber leeres Wort. Genug, dem Ding an sich, sofern es doch da ist, d. h. wirkt, eignet notwendig auch die Zeit.

Gott ist nur insofern als außer- und überzeitlich vorzustellen, als er, der alles umfassende Urheber, alle Wirkungen und somit alle Zeitlichkeit, in sich selbst enthält. Der Menschengeist dagegen, in seinem Wirken begrenzt und von fremden Wirkungen umschlossen, lebt insoweit inerhalb der Zeit, als einer von ihm unabhängigen objektiven Macht. Soweit er jedoch selbst Wirkungen produziert, hat er die Zeit nicht nur außer sich, sondern auch in sich.

Die Zeit ist also nicht nur, wie Kant meint, die innere Anschauung unseres Verstandes, welche dem Dinge an sich nicht zukäme. Sie ist vielmehr die Form alles Daseins. So kommt auch dem Denken die zeitliche Form nicht als solchem, sondern als einer Art des Wirkens zu. Denn alles, was geschieht, so auch das Denken, kann aus dem bereits angeführten Grunde nur in der Form der Zeit geschehen. Aus diesem Grunde ist auch ein sog. actus purus, der doch ein Akt, also ein Wirken sein, und dennoch jedes Nacheinander ausschließen soll, ein Widerspruch in sich selbst. Wenigstens in Gott müßte eine Änderung anerkannt werden.

Erwägen wir nun noch einmal, welche ungeheuren Folgen es für unsere Weltanschauung haben müßte, wenn Zeit und Kausalität bloße Formen unseres Verstandes wären, oder wie Deussen will, denselben ausmachten. Die Ursächlichkeit gilt dann also nur für die Verfahrungsweise unseres Geistes, die Dinge aufzufassen, hat aber mit den Dingen an sich nichts zu thun. Sie ist ihnen vielmehr geradezu abzusprechen und im Verhältnis zu ihnen ein wesenloser Schein. Eine Zeit giebt es, in demselben Sinne, in Wirklichkeit ebenfalls nicht. Auch sie bedeutet nur eine Form,

unter welcher der Verstand die Dinge notgedrungen, aber fälschlich, auffaßt. Daß eins das andere verursacht hat, daß also z. B. die Mutter das Kind hervorgebracht hat, ist ein bloßer Schein. Daß meine Vorfahren zu einer anderen Zeit dagewesen sind als ich, entspricht dem wirklichen Sachverhalt nicht. Ja, alles Wirken fällt überhaupt fort; denn es könnte nicht anders als ursächlich sein. Auch von Wirken mit und auf einander ist mithin selbstverständlich nicht zu reden. Wenn aber alles einzelne Sein nur insofern da ist, als es Wirkungen äußert, fällt dasselbe als solches überhaupt fort.

Damit verschwindet natürlich auch das geistige Sein. Ist es doch ebenfalls eine Art des Wirkens. Wenn anderseits aber die Zeitlichkeit dem Ding an sich nicht zukommt, so kann sie dem Intellekt erst recht nicht zukommen, also auch nicht als Anschauung desselben existieren. Denn sie eignet ja, wie wir sahen, dem Denken nicht als spezifisches Merkmal, sondern nur, sofern es eine Art des Wirkens, eine Erscheinung des Willens zum Leben ist.

Die Konsequenz ist deutlich. Giebt es keine Ursächlichkeit und Zeitlichkeit für die Dinge an sich, dann giebt es überhaupt nichts. Dann ist die ganze Welt, auch die Innenwelt, ein bloßer Schein. Das Ende dieser Anschauung ist also der absolute Nihilismus.

Diese Folgerung schwebt in der That dem buddhistischen Pantheismus wenigstens als eine Ahnung vor. Zwar glaubt der Buddhismus, nach Beseitigung der Erscheinung, im Nirwana das wahre Wesen der Dinge als Fülle alles Seins und wahre Seligkeit zu finden. Und dies macht seinem unausrottbaren religiösen Gefühle alle Ehre. Aber nicht seiner Logik. Denn wenn die Kausalität dem Wesen der Dinge nicht angehört, so kann dieses überhaupt kein Dasein mehr enthalten, geschweige denn die Fülle des Lebens. Schon dies notwendige Ergebnis des Nihilismus sollte die Nirwana-Gläubigen in Betreff der Wahrheit ihrer Anschauung stutzig machen. Denn wer möchte wohl die Welt nicht nur in ihrer Erscheinung, sondern auch in ihrem Grunde für ein völliges Nichts halten! Das schlägt doch auch dem letzten Reste von Vernunft ins Gesicht.

Daraus ergiebt sich zunächst so viel, daß solch ein nihilistischer

Pantheismus keinen Sinn mehr hat. Ein allenfalls haltbarer Pantheismus müßte wenigstens die Thatsache der Kausalität und damit der Zeitfolge zugeben. Dann hätten wir also eine Fülle verschiedener Einzelwirkungen, die sich alle voneinander nach Zeit und Ursächlichkeit unterschieden. Sie alle würde der Pantheismus dann auf ein einziges Wirkendes als ihre Gesamtursache zurückführen. Freilich könnte er zu diesem Ergebnis doch erst auf einem Wege kommen, dessen Gangbarkeit noch besonders zu prüfen wäre. Wir müssen uns daher, ehe wir eine Vielheit einzelner Wirkenden feststellen, doch noch einmal fragen, wie wir erkenntnistheoretisch zu dieser Annahme gelangen.

Es wäre an sich nicht undenkbar, daß die sogenannte Außenwelt einen Teil meines Selbst, etwa als eines göttlichen, bildete. Dem entsprechend könnte die Verschiedenheit des Du vom Ich, der einen Persönlichkeit von der anderen, nur ein trügerischer Schein sein, wie der Buddhismus will. Freilich dürfte der individuelle Unterschied, zumal im heftigen Kampfe, oft nachdrücklichst zu Tage treten. Doch wollen wir versuchen, diese Lebenserfahrung aus ihrer Tiefe zu verstehen. Zwischen dem Ich und Du findet folgender durchgreifende Gegensatz statt. Das Ich erlebt alle diejenigen Erscheinungen, die ihm als solchem zukommen, unmittelbar. Und ebenso das „Du“ diejenigen, die ihm seinerseits angehören. Denn diese Erscheinungen stellen sich zunächst als innere und dann erst als äußere dar. Dagegen lerne ich die gleichartigen Erscheinungen, die das „Du“ innerlich erfährt, zuerst äußerlich insofern kennen, als sie auf mich wirken. Dann erst finde ich mich veranlaßt, auf gleichartige innere Ursachen mittelbar zu schließen, als diejenigen sind, welchen meine entsprechenden Äußerungen entspringen. Diese innere Verursachung erlebe ich also bei mir selbst, aber nicht bei dem Du. Bei diesem kann ich erst von dem Äußeren der Erscheinung zu ihrem Inneren vordringen. Und zwar nur so, daß ich aus Wirkungen anderer, mit denen ich gleichartige an mir selbst erlebt, auf gleichartige Ursachen auch in den anderen, als ich bei mir erlebt, zurückschließe.

Doch mag dies hier genügen. Um so mehr, als Deussen selbst die alleinige und überzeugende Vernünftigkeit des Analogie-

schlusses betont, vermöge dessen wir uns nicht für dieselben als die anderen halten. Das Ich und Du sind wirklich, auch im Grunde, nicht derselbe, wenn uns auch gemeinsam derselbe Lebensgrund einwohnen sollte. Es ist ein Wahn, den man nicht dauernd, zumal praktisch, festhalten kann, daß Ich und Du zusammenfallen. Es erscheint überhaupt in der Vielheit der Individuen nicht ein bloßer Schein, sondern etwas Wesenhaftes, im Urgrunde Begründetes. Giebt es aber eine Vielheit von Individuen, oder insbesondere von Einzelpersönlichkeiten, dann sind die Wirkungen, sofern sie nicht vom Eigengefühl begleitet werden, oder doch begleitet sein können, auf ein „außer mir" als Ausgangspunkt zurückzuführen. Dann giebt es eine Vielheit metaphysischer Punkte, welche untereinander in Wechselwirkung stehen.

Der Thatbestand ist also dieser. Ich erlebe mich als Wollenden, Empfindenden, Vorstellenden. In zweiter Linie finde ich, daß nicht alle Wirkungen, die ich erlebe, sich unmittelbar auf meine Ursächlichkeit zurückführen lassen. Ich sehe mich vielmehr genötigt, neben mir noch andere, von mir als Wirkendem (bezw. Leidendem; denn Leiden ist auch Wirken) verschiedene Träger von Wirkungen anzuerkennen.

Zu diesem Ergebnis führt aber im Grunde auch Deussens eigene Folgerung. Denn dieser erkennt, selbst auf metaphysischem Gebiete, eine Vielheit von Ideen an. Und gerade im Individualcharakter des Menschen verwirklicht sich auch für ihn eine Idee (vgl. z. B. S. 132). Einen gleichen Anspruch auf Verwirklichung haben ohne Zweifel die anderen Ideen. Alle diese verwirklichen sich demgemäß in der Erscheinungswelt. Worin anders aber soll sich die Idee des Individualcharakters verwirklichen, als in einer Vielheit von Individuen? Denn die Individualität als solche schließt die Vielheit in ihrem Begriffe ein. Wie will man aber die metaphysische Wirklichkeit der Vielheit, wenn man sie schon für das metaphysische Gebiet an sich anerkennt, im Gebiete der Erscheinung bestreiten, dem sie doch nach der Annahme sogar allein angehören sollte!

Dieser Befund macht, daß ich so sage, dem erkenntnistheoretischen Egoismus ein Ende. Ich muß das Bestehen

anderer außer mir anerkennen. Das ist freilich nicht mit dem örtlichen „außerhalb meiner" zu verwechseln. Das „außer mir" (πλήν) wird zum „außerhalb meiner" (ἔξω) erst dadurch, daß ich es in eine Räumlichkeit projiziere, die ich selbst erzeuge. Liegt doch, wie Lotze mit Recht betont, in dem Nebeneinander an sich noch nicht die Räumlichkeit. Töne, die eine Harmonie miteinander bilden, besitzen in dieser Harmonie in der That ein Nebeneinander. Diese gleichzeitige, eigenartige Beziehung aufeinander ist aber als solche keineswegs räumlich. Freilich lokalisiert man die Ursache des einen Tones in diesem Instrumente und dieser Räumlichkeit, die Ursache des anderen in jenem Instrumente und jener Räumlichkeit. Das hat aber mit der Harmonie an sich nichts zu schaffen.

So viel steht allerdings fest. Meine Affektionen entsprechen den Wirkungen, welche die Dinge auf mich ausüben. Sofern daher die Ordnung dieser Bewußtseinszustände sich als Raum darstellt, muß ihr eine zwar unräumliche, aber doch metaphysische Ordnung der Dinge entsprechen. Und deren Eigenart muß sich zum Raume verhalten, wie die Dinge selbst zu den Empfindungen. Der absolute „Idealismus", besser „Subjektivismus", welcher jedes „Neben mir" zu leugnen sucht, ist mithin zu verwerfen. Er bewirkt das komische Schauspiel, daß jeder einzelne die übrige Welt samt allen anderen Subjekten für bloße Erscheinungen seines eigenen Selbst hält. Diese Vorstellung bedarf eigentlich kaum der Widerlegung. Denn sie gemahnt jeden Gesundsinnigen wie eine Wahnidee.

Die Dinge an sich sind also als einzelne Träger zeitlicher Wirkungen aufzufassen. Nun erst entsteht die Frage, ob diese Dinge miteinander zuletzt auf eine gemeinsame Ursache zurückgehen, welche sie alle umfaßt.

Muß eine Allursache angenommen werden, in welcher das einheitliche Zusammenwirken der Einzelursachen seine Begründung findet? Es wäre nur eine andere Wendung derselben Sache, zu fragen, ob die Welt eine Einheit, ein Ganzes bildet. Und hierin eben liegt die unentbehrliche Wahrheit des richtig verstandenen Pantheismus, nämlich die innerweltliche Wirksamkeit

Gottes. In diese Richtung aber weist die Konsequenz des Denkens notwendig.

Wir haben es bei allem Geschehen mit zwei Thatsachen zu thun. Zunächst macht jede Wirkung, welche von einem Einzelding ausgeht, in diesem eine Veränderung seines bisherigen Zustandes aus. Sodann veranlaßt sie in dem zweiten Dinge ebenfalls die Veränderung seines Zustandes. Da nun aber Wirkung im Grunde Selbstbethätigung ist, so ist auch jede Änderung in dem zweiten Dinge zuletzt eine Selbständerung. Sie erfolgt aber auf Grund der Einwirkung des ersten Dinges auf das andere. Nun sehe ich nicht, wie man Lotzes Folgerung ausweichen will. Der Grund dafür, daß ein für sich bestehendes Ding sich ändert, daraufhin, daß ein anderes ebenfalls für sich bestehendes sich ändert, kann unmöglich in den beiden Dingen als einzelnen liegen, sofern diese sich an und für sich gänzlich fremd sind. Beiderseits können ja die Wirkungen nur Äußerungen inneren Lebens sein. Gehörte das beiderseitige innere Leben demnach in keinem Sinne zu einer Einheit zusammen, so könnte es niemals zu äußerem Zusammenwirken kommen. Diese Thatsache der Gemeinschaft äußeren Wirkens kann nur ein inneres Verhältnis beider Dinge ausdrücken. Die zwei verschiedenen Dinge müssen also in gewissem Sinne doch innerlich zu einer Einheit zusammengehören. So müssen auch die beiden Einzelwirkungen im Grunde Teilwirkungen einer Gesamtwirkung darstellen, welche beide zu einer höheren Einheit zusammenschließt. Dies wird aber nur dann der Fall sein können, wenn die beiden Einzelursachen im Grunde Teilursachen sind, welche durch eine höhere Totalursache zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Die Ursache des Zusammenwirkens zweier Einzelursachen ist ja notwendig die Totalursache der Einzelursachen selbst. Denn die Gemeinschaft des Wirkens besteht nicht zwischen, sondern in den Wirkungen. Daher muß die Gesamtursache selbst in den Einzelursachen wirken, um die Gemeinschaft ihrer Wirkungen hervorzubringen.

Man dehne nun dies Verhältnis auf die Gesamtheit aller Einzelwirkungen aus. Denn anerkanntermaßen stehen alle Dinge miteinander in Wechselwirkung. Wie wäre es auch sonst mög-

lich, daß man z. B. die Erscheinung eines Sternes, der im Laufe mehrerer Jahrhunderte nur einmal für die Erde sichtbar wird, aufs Genaueste vorausberechnen könnte? Das ist nur eine von den unzähligen Proben auf die unbedingte Einheitlichkeit des Weltalls. Es thut heutzutage nicht mehr not, diese ausführlicher nachzuweisen. So erhält man demnach folgerichtig die Einheit der Welt in einer Gesamtursache. Sie ist es, welche in der Einheitlichkeit der Weltgesetze sich ausprägt [1]).

Es ist zu beachten, daß wir diese Gesamtursache als eine rein innerweltliche gewonnen haben. Dabei sehen wir ausdrücklich zunächst von der Frage ab, ob derselben zugleich auch eine Überweltlichkeit irgendwelcher Art zuzuschreiben sei.

Wir haben hiermit diejenige Wahrheit anerkannt, welche dem Pantheismus innewohnt, ohne welche nicht ein einziges Wirken eines Bestandteiles der Welt auf den anderen denkbar wäre. Sie muß daher von dem Theismus aufgenommen werden. Sonst stellt er selbst nur eine einseitige Weltanschauung dar.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen."

(Goethe, „Gott und Welt.")

Unberechtigt an der gewöhnlichen Fassung des Pantheismus ist vielmehr, daß er in der Weltursache die Persönlichkeit zu verkennen pflegt. Es gilt daher nun, die Einheitlichkeit der Gesamtursache für die Wirkungen im All in dieser Richtung zum Theismus weiterzuführen. Wir bleiben dabei auch weiterhin auf innerweltlichen Bahnen und bewegen uns zunächst keinen Schritt auf unbekanntes Überweltliches hin.

Unter den Wirkungen der Welt giebt es auch solche, die wir als geistige bezeichnen. So auch unter den Ursachen solche, die wir als Intelligenzen, als Intellekte ansprechen. Die Allursache muß also

---

1) Die Möglichkeit mehrerer coordinierter letzter Ursachen des Alls ist ausgeschlossen. Sonst bliebe die Einheit desselben unerklärt. Denn dazu wäre wieder eine Wechselwirkung jener Ursachen erforderlich. Und diese könnte ihrerseits nur in einer ihnen gemeinsamen Gesamtursache ihren Grund haben.

ohne Zweifel auch als Ursache dieser höchsten Lebensstufen, der des geistigen Lebens, gelten. Fassen wir nun die ganze Summe der Intelligenz zusammen, wie sie im Nebeneinander und Nacheinander existiert. Dann muß der zureichende Grund dafür eben in der Ursache des Gesamtlebens gesucht werden. Die Einheit der geistigen Thätigkeiten kann nur selbst eine geistige sein. Nun wirkt diese Einheit aber, eben als Einheit, selbstverständlich bei jeder Thätigkeit, zu jeder Zeit und im ganzen Umfange des Geschehens mit. In jedem Augenblicke also umspannt ein geistiges Band nicht bloß alle geistigen Thätigkeiten, sondern alle Thätigkeiten der Welt überhaupt.

Doch achten wir zunächst auf das Wirken dieser Gesamtursache in den geistigen Thätigkeiten insbesondere. Dies ist in der Weise zu denken, daß durch sie nicht nur die Summe, sondern auch das In- und Miteinander aller geistigen Thätigkeiten zur Einheit zusammengeschlossen wird. In jedem Augenblicke scheiden einzelne von den intelligenten Einzelursachen und mit ihnen unzählige Einzelwirkungen aus dem Zusammen dieser Welt aus. Der geistige Quell aber bleibt unversiegt bestehen. Täglich, stündlich, ja in jeder Sekunde schafft die Gesamtursache neue Intelligenzen. Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß die Ursache der Gesamtintelligenz in den intelligenten Wirkungen selbst nur intelligent wirken kann. Denn von nichts kommt nichts. Es kann aber auch der Gesamtursache nicht eine bloße Anlage von intelligentem Leben zugeschrieben werden; da sie sich ja thatsächlich ununterbrochen als vollintelligent bethätigt. Denn die Ursache ist als solche ihrer Wirkung immanent. Eben darin, daß diese Ursache aller gleichzeitigen und in der Zeit sich folgenden Intelligenzen die einen, zu tausenden, verschwinden läßt, während sie tausend andere neu hervorruft, erweist sie sich nicht nur als über alle Einzelwirkungen erhaben, welche sich nach- und nebeneinander entfalten, sondern auch gegenüber der Summe derselben unabhängig und nicht durch sie bedingt. Es tritt hier unanfechtbar die durch nichts als sich selbst bedingte Kontinuität ihres Bestehens hervor.

Diese intelligente Gesamtursache bethätigt sich nun allerdings

zugleich in niederen Lebensformen, welche die Stufen der Intelligenz nicht erreichen. Doch haben wir ja schon die Weltursache überhaupt als intelligent oder vielmehr als die Allintelligenz erfaßt. So ist sie auch, wie wir schon andeuteten, in dem Verursachen nicht intelligenter Ursachen, in ihrem Wirken in nicht intelligenten Wirkungen, nur als in ihrer Intelligenz unangetastet denkbar. Es ist mithin der Allursache das intelligente Durchdringen der gesamten Welt zuzuschreiben. Eben hiermit wird sie zum intelligenten Allurheber.

Alles äußere Wirken kann nun, wie wir sahen, nur die Äußerung eines Inneren sein. Das innere Wirken aber lernten wir mit Schopenhauer in seiner Grundgestalt als ein Wollen kennen. Wir haben hiermit also in der Allursache den Allwillen erkannt. Und insofern dieser Allwille zugleich allwissend ist, haben wir den allwissenden, allmächtigen Urheber des Alls, d. h. die göttliche Urpersönlichkeit gewonnen.

Gegen die Bezeichnung Gottes als einer Persönlichkeit hört man nun gerade heutzutage vielfachen Einspruch erheben. Man meint, Gott könne nicht als Persönlichkeit angesehen werden. Denn Persönlichkeit sei eine Beschränkung. Gott aber sei als unbeschränkt zu denken. Hier liegt indessen eine Begriffsverwechselung vor. Persönlichkeit kann nicht als Beschränkung, vielmehr nur als Entschränkung gefaßt werden. Man schreibt doch weder einem Steine, noch einem Tiere Persönlichkeit zu. Man erkennt diese nur in der höchsten Potenz bewußten, selbstbewußten Lebens an. Je entwickelter, unabhängiger, selbständiger das Innenleben wird, desto näher kommt es der Art des persönlichen Lebens. Deshalb stellen Geist und Persönlichkeit Synonyma dar. Diese seelische Selbständigkeit und Selbstthätigkeit ist nun freilich auch beim Menschen noch eine relative, unvollkommene. Auch der höchststehende menschliche Geist bringt es nicht zu allseitig vollendeter Persönlichkeit. Er bleibt noch immer etwas Sache, ist nicht ganz Person. Noch mehr. Daß er überhaupt Geschöpf und nicht sein eigener Urheber ist, erhält ihn seinem tiefsten Grunde nach in unweigerlicher Abhängigkeit. Nur der Allgeist kann Person im vollen Sinne sein. Denn nur er ist

allein durch sich selbst bedingt, daher seiner selbst völlig Herr, gänzlich selbständiger Geist. In diesem Sinne mag es wohl angehen, wenn man dem Menschen die vollkommene Persönlichkeit abspricht. Aber keinenfalls Gotte. Denn ihm allein eignet die völlige Geistigkeit, d. h. Selbständigkeit seelischen Lebens.

So pflegt denn auch die Absicht derer, welche Gotte die Persönlichkeit absprechen, nicht die zu sein, ihm das allerhöchste, einzig in sich freie Geistesleben zuzusprechen. Dies könnte man ja unter dem angegebenen Gesichtspunkte gelten lassen. Man will damit vielmehr meist seinen Wesensgrund als unterpersönlichen, unpersönlichen bezeichnen. Und doch kann erst das Allleben, das Ganze, im Verhältnis zu seinen einzelnen Teilen ganz selbständig sein. Wie sollte dagegen ein Teil der Welt, etwa ein Mensch, ihr gegenüber, wenn wir sie zugleich als geistiges Universum fassen, die größere Selbständigkeit besitzen! Wie sollte dem menschlichen Geiste diejenige höchste Selbständigkeit zukommen, welche sich im selbstbewußten Wollen darstellt, und dem Weltgeiste nicht! Kurz: erst dem Urheber der Welt kann die völlige Unabhängigkeit ihr gegenüber und damit die absolute Geistigkeit, mithin Persönlichkeit, eignen.

Lebt demnach der Urwille als tiefster Kern in den Einzelwillen, so muß sich seine Energie zu derjenigen der Einzelwillen verhalten, wie das All zum Einzelnen. Denn er stellt die volle innere Wirkungskraft des Alls dar. Und ist dieser Urwille als solcher auch intelligent, so gilt dasselbe von seinem Intellekt im Verhältnis zum Intellekt der willenbegabten Individuen. Kurz: der Urwille besitzt Allmacht, Allintelligenz, Allwissenheit, oder mit anderen Worten: Gott ist die unbedingte Urpersönlichkeit.

Was Gottes Allwissenheit insbesondere betrifft, so bewegt sich Deussen auch hierin über Schopenhauer hinaus, dem Christentum entgegen. Denn er fordert als Voraussetzung der Verneinung des Willens zum Leben ein „überintellektuelles Selbstwissen“. Dies klingt ja freilich wie ein Wissen, was kein Wissen ist. Das wäre ein Selbstwiderspruch. Vielmehr liegt darin ein unwillkürliches

Zugeständnis. Deussen will das Wissen, welches er mit dem Intellekt aus dem Wesen der Dinge ausgeschieden und nur in die Erscheinungswelt verlegt hat, im Wesen der Dinge selbst nicht entbehren. So fordert er es thatsächlich für dieses zurück. Und in der That muß ja der Intellekt, der, aufsteigend in der Wesensreihe, in immer vollkommenere Erscheinung tritt, im Urgrunde sein Wesen haben. Ist also Schopenhauer in diesem Punkte konsequenter, so Deussen vernünftiger. Selbstbewußter Urwille aber ist Persönlichkeit.

Dieses persönlichen Gottes kann Deussen wiederum auch in der Konsequenz seiner eigenen Anschauung nicht entraten. Der unpersönliche Gott führt notwendig zur Selbstvergötterung. Wie kann ich, der ich in mir selbst als Geist und Persönlichkeit die höchste Steigerung des Lebens weiß, logischerweise zum unpersönlichen, unterpersönlichen Leben verehrend aufblicken! Wer die stumpfe Materie, die „bruta tellus“, anzubeten vermeint, denkt mangelhaft. Vielleicht redet auch sein unaustilgbares religiöses Bedürfen der willigen Phantasie diese Anbetung ein. Die Selbstvergötterung aber, als der geheiligte Größenwahn, scheidet notwendig die Demut aus. Und dadurch wird die Religion entseelt. Sofern daher Deussen selber die Demut als der Religion wesentlich anerkennt, lehnt er indirekt den abstrakten Pantheismus ab, welcher die Persönlichkeit Gottes leugnet.

Wir haben bis jetzt nur auf den innerweltlichen, aber persönlichen, Gott geschlossen. Dieser allein hat unmittelbar religiöses Interesse. Indessen führen uns Deussens eigene Wege dem persönlichen Gott zugleich als überweltlichem zu. Ist doch gerade nach seiner Auffassung der Wille tiefster Grund des Lebens. Er ist demnach in der Welt, aber das Überweltliche in ihr. Wir unsererseits fanden, daß der Wille Wirkensgrund ist. So muß er in den Lebenserscheinungen nicht nur als deren Grund, sondern vielmehr als deren Ursache aufgefaßt werden. Die Ursache nun ist ihrer Wirkung immanent, insofern sie sich in ihr äußert. Zugleich aber transzendent, indem sie nicht in ihr aufgeht. Vielmehr besteht sie auch nach der einzelnen Wirkung und unabhängig von ihr fort, sofern sie Kraft zu ferneren

einzelnen Wirkungen in sich behält. So ist denn auch der Urheber des Alls vermöge seiner Wirkungen diesem immanent. Zugleich aber bleibt er als sein unabhängiger Urheber überweltlich. Damit folgt also die Anerkennung der Überweltlichkeit des innerweltlichen Gottes als denknotwendig aus den Schopenhauer-Deussenschen Prämissen. Gott als bloß innerweltlich zu fassen, ist ebenso einseitig, als wenn man ihn nur als überweltlich ansehen wollte. Gerade Schopenhauer und Deussen spannen ja thatsächlich die Überweltlichkeit Gottes so weit, daß die Kluft zwischen dem Wesen der Dinge und der Erscheinungswelt, welche „nur für den Intellekt existiert", kaum noch zu überbrücken ist.

Freilich ist uns das Wesen des überweltlichen Gottes nur so weit zugänglich, als es in seinen Wirkungen erscheint. Ob Gott in seinem innerweltlichen Wirken sein ganzes Wesen äußert, darüber ist uns das Wissen versagt. Dergleichen Fragen übersteigen aber nicht nur unsern Gesichtskreis, sondern auch das Anliegen aller derer, die sich der Bedeutung und des Wertes ihrer Fragen deutlich bewußt bleiben. Hier kam es vor allem darauf an, die berechtigten Ansprüche des Glaubens auf einen persönlichen Gott gegen unberechtigte Angriffe zu schützen. Und sodann lag uns daran, darzuthun, wie nicht die großen Grundgedanken Schopenhauers und seiner Schüler dem wahren Interesse des Glaubens widerstreiten, sondern nur gewisse Folgerungen, welche, mit dem Prinzip nicht unlösbar verbunden, ohne wissenschaftliches Recht daran geknüpft werden. Nach ihrem Grundgedanken kann vielmehr, wie wir sahen, auch die Schopenhauersche Philosophie zu einem Gefäße für die christliche Wahrheit ausgestaltet werden.

Die Schopenhauer-Deussensche Ethik.

Es bleibt uns nun noch die Aufgabe, zu untersuchen, wie sich die Grundgedanken der Schopenhauer-Deussenschen Ethik zur Ethik des (christlichen) Theismus verhalten, und ob sich auch die erstere, recht verstanden, in die christliche Ethik zurückleiten läßt. Freilich

macht Schopenhauers Annahme, das Individuum sei nur ein Schein, die Feststellung des wahren Verhältnisses der Einzelnen als solcher gegen sich selbst und gegen einander, mithin die Ethik, überhaupt unmöglich. Denn zwischen Dingen und Personen, die in Wirklichkeit als einzelne gar nicht existieren, kann es auch kein wahres, höchstens ein Scheinverhältnis geben. Es existiert dann in Wahrheit nur ein allumfassendes Ego, und dessen Verhalten kennt notwendig kein anderes Gesetz, als den Egoismus [1]. Und zwar nicht als ein Gesetz, welches sich, als sittliches, von dem Naturgesetz unterschiede, sondern eben als Naturgesetz. Selbst von einem geistigen Naturgesetz würde der Pantheismus nur insofern und insoweit reden dürfen, als er im Geistesleben den Kern der Welt anerkennte. Wenn anderseits der Schopenhauersche Pantheismus, im Widerspruch mit sich selbst, einen relativ wirklichen Bestand von Einzelindividuen zugäbe, so würde dann Gott, als der große Egoist, die Wahrheit seines Wesens in einzelnen Übermenschen anzeigen, welche alles andere sich opferten. Damit ginge Schopenhauer in seinen Antipoden Nietzsche über. Dies wäre aber der gerade Gegensatz zu seinem eigentlich vermeinten Altruismus. Dieser ist wirklich auf seinem Standpunkt folgerichtig nicht zu halten, sondern ein frommer Selbstwiderspruch. Denn er beruht auf einem bloßen metaphysischen Scheine. Nur der erkenntnistheoretische Altruismus kann den ethischen Altruismus begründen.

Nehmen wir aber einmal an, der Altruismus hätte seine Wurzel eben darin, daß der Einzelne jenen Schein durchschaute, und die metaphysische Einheit des Wesens mit ihm in dem anderen erkennte. Auch dann würde die Sittlichkeit, nach dieser Seite, auf erweiterten Egoismus hinauslaufen. Wenn man die Zwecke des anderen zu seinen eigenen machte, so würde man dies nicht thun, obwohl es nicht die eigenen sind, sondern weil es die eigenen sind. Der Beweggrund enthielte demnach

---

1) Dagegen läßt nach christlicher Auffassung das tiefste Wesensgesetz Gottes, die Liebe, ihn schöpferisch aus sich selbst heraustreten und so altruistisch werden.

den feinsten Egoismus. Dabei sehe ich ganz ab von der einseitig rationalistischen Anschauung, welche hier das Wollen und Thun dem Wissen unmittelbar folgen läßt. Eine Anschauung, die freilich schon Sokrates vertritt. Nach dem Prinzip Schopenhauers müßte dagegen der Wille das Letzte sein, aus welchem das Thun folgt.

Nun schlägt jene Meinung, daß der andere wir selber sind, aber auch der wirklichen Erfahrung ins Gesicht. Wir wissen z. B. sehr wohl, wenn wir feurige Kohlen auf das Haupt unseres Feindes sammeln, daß nicht wir selber dieser Feind sind. Und wenn eine Mutter ihr Leben opfert, um das Leben des geliebten Kindes zu retten, so thut sie dies nicht, weil sie das Kind mit sich selber verwechselt, in dem Wahn, ihr eigenes Leben damit zu retten. Vielmehr treibt die Liebe sie, den höchsten sinnlichen Zweck ihrer eigenen Selbsterhaltung der Erhaltung des Kindes unterzuordnen. Der Liebende liebt eben in Wahrheit nicht sich selbst in dem Nächsten, sondern den Nächsten wie sich selbst, ja in gewissem Sinne mehr als sich selbst. Darin besteht die Größe seiner Liebe. Diese bedeutet nicht die feinste Selbstsucht, sondern die erhabenste Selbstlosigkeit. Nur eine überspannte Einbildung oder eine mit Mühe angeübte Anschauungsweise kann dem Liebenden vortäuschen, als wenn er im Nächsten nur sich selber liebte. Vorausgesetzt natürlich, daß er wahrhaft liebt.

Eine Art Gegenbild zu dieser orientalischen Anschauung, daß der Altruismus im Grunde Selbstliebe sei, haben wir allerdings auch im Occident. Hier ist sie aber nicht sowohl metaphysisch, als unmittelbar psychologisch-ethisch begründet. Ich meine jene raffinierte Auffassung, wonach jemand, wenn er das Leben des anderen aus Liebe rettet, dies nicht thut um des anderen, sondern im Grunde nur um des eigenen Gewinnes willen. Sein Beweggrund soll dann etwa der Ehrgeiz sein oder das Verlangen, das Bewußtsein erfüllter Pflicht zu genießen, oder weil er die Gemeinschaft des Geliebten nicht entbehren kann, kurz, ein subjektiver Zustand, der dem Retter in irgendeiner Weise einen Selbstgenuß verspricht. Nun pflegen sicherlich dergleichen Motive im Leben mitzuspielen. Aber gerade sie trüben den Charakter der wahren, eigentlichen Liebe. Diese

sucht als solche nicht, was eigenen Genuß schafft, und wenn es der feinste wäre, sondern was des anderen ist. Sie will des anderen Zwecke um des anderen willen fördern. Wer eine solche nicht zugiebt, der beobachtet den seelischen Zustand des wahrhaft Liebenden falsch. Er müßte denn wahre Liebe aus eigener Erfahrung überhaupt nicht kennen. Dies würde ihn indessen als moralisch minderwertig und aus diesem Grunde freilich zu einer sachgemäßen Beurteilung der sittlichen Seite des inneren Lebens untauglich hinstellen.

Die ethische Selbsttäuschung, daß man im anderen nur sich selbst liebe, ist für den Buddhismus seinerseits die notwendige Folge seiner erkenntnistheoretischen Irrung, daß es in Wirklichkeit keine verschiedenen Individuen gebe, sondern alle in dem All-Einen zusammenfielen. Mit der Aufdeckung dieser Annahme als eines Wahnes fällt daher auch jene ethische Konsequenz dahin. Und so allein wird der Altruismus gerettet, welcher klar weiß, daß der Nächste ein anderer ist und ihn dennoch wie sich selbst liebt. Nicht als identisch, sondern als gleichartig, daher gleichstehend, gleichberechtigt mit dem eigenen Selbst; nicht *als*, aber *wie* den „Alter-Ego“. Die Wahrheit des hohen sittlichen Zieles liegt nicht in der Vernichtung des *Selbstes*, sondern der *Selbstsucht*. Diese aber weicht nicht einer intellektuellen Selbsttäuschung, sondern der *willenhaften* Selbst*überwindung*. Sie hat ihr Wesen in der liebenden Selbst*hingabe* des eigenen Wohls für das Heil des Nächsten.

Während der Buddhismus, wenigstens wenn er die Konsequenzen seines eigenen Prinzips zöge, den Altruismus zur Unmöglichkeit machen würde, bedeutet er für das Christentum das Ideal des Menschen in sozialer Hinsicht.

Einen vortrefflichen Typus stellt nun in dieser Hinsicht die Persönlichkeit der Urheber des Buddhismus und des Christentums selber dar. Buddha flieht aus der Welt. Er sondert sich, zum Zwecke des höchsten Selbstgenusses, aus der Gemeinschaft ab, welche nur ein Schein ist. Diesen Selbstgenuß erstrebt er dementsprechend in der unbedingten Verneinung des Willens zum Leben und damit der gesamten Erscheinungswelt.

Er hat daher auch, von Hause aus, überhaupt keine eigentliche Mission, d. h. keine Sendung an andere, zu erfüllen. Schließlich kommt er allerdings doch dazu, eine solche anzuerkennen. Wiederum eine löbliche Inkonsequenz, welche seinem Herzen Ehre macht. Und zwar besteht sie, weil doch einmal das Prinzip des Egoismus formell durchbrochen wird, naturgemäß darin, auch die anderen zu gleichartigem Egoismus, als der Quelle des höchsten Selbstgenusses, hinzuführen. Sein Evangelium fordert demnach auch alle anderen Menschen zur mönchischen Absonderung aus Welt und Gemeinschaft auf. Wer vollkommen werden will, muß sich nach Möglichkeit von allem Thun und Wirken in der Welt und für sie loslösen. Als einzige Aufgabe bleibt die Selbstvernichtung und dementsprechend die Zerstörung des Wahnes der Erscheinungswelt als einer Wirklichkeit; vielmehr ihre völlige Durchschauung als bloßen Scheines. Kann man sich eine antisozialere, weltflüchtigere Ethik denken, als diese? Auch die konkreten Ausgestaltungen des Buddhismus tragen naturgemäß das Gepräge seines eigentlichen ethischen Prinzips, des isolierenden Egoismus. Daß diese Gemeinschaftsfeinde nun doch wieder sich zusammenthun, ist dieselbe Erscheinung, als wenn auch sonst Eremiten sich zu Klöstern zusammenschließen.

Wie entgegengesetzt stellt sich demgegenüber Christi persönliche Stellung zur Welt und zur Gemeinschaft dar! Er tritt ins volle Leben hinein, um sich selbst für seine Brüder zu opfern. Er will zwischen den Menschen die innigste Gemeinschaft gegenseitiger Bruderliebe unter dem allliebenden Vater hervorbringen, um sie alle durch ein ewiges Leben zu beseligen. Denn dieses besteht gerade in der Liebesgemeinschaft des Lebens und Wirkens nach Gottes Willen in dieser Welt; wenngleich es freilich erst mit der Verklärung derselben seine Vollendung erreicht. Daher bildet Christi Mission die Berufung aller Menschen zu dem universalen, sozialen Freudenreiche, dem „Gottesreiche“ oder „Himmelreiche“. So soll die Einwohnung des Himmlischen im Irdischen das letztere verklären, das an sich transzendente Göttliche dem Menschlichen zunehmend mehr immanent werden, um es seiner Vollendung entgegenzuführen. Nur in der Teil-

nahme an diesem in Christo sich nahenden Gottesreiche kann auch der Einzelne die Seligkeit empfangen. Gott selber ist im Grunde das höchste Gut des Christen; das eigene Selbst dem Buddhisten. So der Buddhismus; so das Christentum. Dort Subjektivismus, hier Sozialismus; dort Egoismus, hier Altruismus.

Dem beiderseitigen *höchsten Gute* entspricht denn auch die beiderseitige *höchste Pflicht*, durch deren Erfüllung für den Einzelnen die Seligkeit bedingt ist. Für den Christen ist dies die Liebe zu Gott und den Menschen, nach dem Vorbilde des Gottes, welcher die Liebe ist und sich als solche selbst den Menschen als höchstes Gut dahingiebt. Hier fällt also die höchste Pflicht mit dem Erwerben des höchsten Gutes zusammen. Für den Buddhisten dagegen ist das Ideal: nicht zu lieben und nicht zu hassen, überhaupt jedes Begehren zu vernichten und sich selbst in den Zustand der absoluten Negation alles Wirkens hineinzuversetzen, wenn dies auch nur durch ein Hinein*träumen* möglich ist. Hier Aktivismus, dort Quietismus; dort ewiger Tod, hier ewiges Leben.

Aber eins verdient doch die größte Bewunderung. Daß nämlich Buddha, während die notwendige Konsequenz seiner Lehre der unbedingte Egoismus wäre, den Altruismus *praktisch* mit solcher Zartheit festzuhalten vermocht hat; wenn dieser für ihn *theoretisch* auch nichts als den anders gewendeten Egoismus bedeutet. Gerade dies zeugt wieder von seinem vortrefflichen Herzen. Nur fehlt seiner abstrakt verständigen Art die Gemütswärme.

Und hiermit hängt ein Mangel zusammen, welcher die *Art seiner Menschenliebe* als einseitig erscheinen läßt. Geht ihm doch aller Altruismus zuletzt in *Mitleid* auf. Hier schimmert die *pessimistische* Färbung seiner gesamten Weltanschauung durch. In dieser erscheint das Leben nur von seiner dunklen Seite, während die helle übersehen wird. Ja noch mehr. Hier spielt das Übel und das Böse nicht nur in der Welt eine Rolle, sondern bildet ihren eigentlichen Kern. Daß die Welt überhaupt da ist, darin tritt selbst das größte Übel oder vielmehr „*das Übel*“ in die Erscheinung. Und da auch Buddha als der „Übel größtes

die Schuld" kennt, so bedeutet ihm die Welt die Erscheinung der Ursünde [1]).

Nun liegt ja eine gewaltige Wahrheit in der Anerkennung, daß es entsetzliches Leid und Wehe in der Welt giebt, und daß das furchtbarste von allem die Sünde selber mit ihren Folgen ist. Nichts ist beherzigenswerter für so manche satte Seelen und flache Herzen unserer Zeit. Niemand hat übrigens diese Thatsache energischer geltend gemacht, als Christus. Auch das Christentum findet ja seine Aufgabe in nichts anderem, als in der Rettung der Menschen aus Leid und Sünde der vergänglichen Welt, in der „Erlösung". Indessen bleibt seine Anschauung durchaus maßvoll. Die ewige Sonne vertreibt nicht das Dasein, sondern die Nacht des Daseins. Der Buddhismus und Schopenhauer dagegen übertreiben über alle Maßen. Eine so weinerliche, weibische Art die Welt anzuschauen, konnte als Gegengift etwas von Nietzsches männlich trotziger Weltfreudigkeit brauchen. Denn es liegt hierin eine schlaffe Sentimentalität der Selbstentmannung, wie sie nur unter einer orientalischen Sonne gedeihen kann, welche alle Lust zu Thätigkeit und Leben vernichtet. Das ist eine Religion der Weltverachtung und des Weltüberdrusses, die selbst sonstige Möncherei noch überbietet. Es ist die ins System gebrachte Blasiertheit abgelebter Menschen, die sich den sittlichen Magen verdorben haben und nun ihre späte Tugend darein setzen, sich selbst als edle Märtyrer zu verhungern. Das geht noch über den Parsismus mit seinem Ahriman und streift die Ansicht des hyperorthodoxen Flacius, daß das Wesen des Menschen das Böse sei.

Ist nun aber dieser uneingeschränkte Pessimismus für die Grundgedanken des Systems Schopenhauers, nämlich „die Welt als Wille und Vorstellung", durchaus unentbehrlich? Ich meine

---

1) Deren Urheber ist also hiernach der Weltgrund selbst. Eine solche Auffassung Gottes als des Ursünders ist aber unmöglich, wo das Einzelleben gänzlich in das Allleben aufgelöst und zugleich jede Art menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit durch die mißverstandene abstrakte „Allmacht" des göttlichen Willens vernichtet wird. Davor schützt nur eine derartige Fassung der Immanenz Gottes, die auch den Einzelursachen, zumal auf der Höhe geschöpflichen Lebens, eine relative Selbständigkeit gegenüber der sie durchwirkenden Allursache zuschreibt.

nicht. Dasselbe könnte zu seinem Heile auch diese orientalische Haut abstreifen, ohne daß die in ihm beschlossene Wahrheit verloren ginge. Einige Spuren, welche die Sündflut des Nihilismus nicht verschwemmen konnte, führen selbst auf diesen Weg. Zwar bleibt der ethische Pessimismus der legitime Sohn des intellektuellen Nihilismus. Insofern ist Schopenhauer hier konsequent. Wo er es aber nicht so genau mit der gänzlichen Einsamkeit des Weltgrundes nimmt, sind auch auf seinem Standpunkte für Einzelindividuen selbst auf Erden wahre Freuden möglich. Kann doch einem jeden wenigstens aus der Beziehung auf seinen ewigen Grund wahre Freude erblühen! Die Erreichung der Bestimmung des menschlichen Lebens in Gott muß auch für Schopenhauer und Deussen eine Seligkeit vermitteln. Zwar bringt erst das Jenseits das vollkommene Heil. Doch beseligt die moralische That, wie Deussen mit Recht anerkennt, schon hier. Und diese dürfen wir noch tiefer fassen, nämlich als moralische Gesinnung. Sofern ich mich mit meinem Grunde, Ziele und Zwecke eins weiß und fühle, genieße ich ein ewiges Gut, Frieden, den Frieden Gottes (freilich des unpersönlich gefaßten). In diese Zweckbestimmung gehört eben auch die selbstlose Förderung des Wohles der anderen hinein; wenn dies auch nicht ganz mit Buddhas ethischem Egoismus zusammenstimmt. So erreiche ich den Frieden durch Bethätigung der Menschenliebe. Damit schließt also auch die Welt einen Zustand des Genießens für den Einzelnen ein. Und da dieser dem Frommen schon hier einwohnende Gottesfriede den tiefsten Kern des Menschen angeht, so wiegt die Seligkeit, welche durch das Bewußtsein des verbürgten und annäherungsweise schon erreichten Zieles vermittelt wird, notwendig zuletzt die peripherischen Leiden auf. Freilich nur für den frommen Menschen. So fließen hier die beiden Quellen der Seligkeit aus der Gottes- und Menschenliebe zusammen.

Und auch Deussen kennt doch diesen letzteren Quell. Zwar ist der natürliche Egoismus auch für ihn der Vater des Krieges aller gegen alle. Daneben weiß aber auch er von einer Harmonie der Gegensätze schon auf metaphysischem Gebiete (S. 132). Und aus seinem soeben angeführten Zugeständnisse folgt vielmehr, daß

auch hier auf Erden eine relative Harmonisierung des egoistischen Widerstreites durch die Liebe möglich ist. Ja, Gott sei Dank, sie ist vielfach auch wirklich.

In der Liebe drückt sich nun die Beschaffenheit des Grundwillens als des Heilswillens aus. Ist die dauernde Beschaffenheit meines Willens, d. h. die Richtung meiner Gesinnung, jenem Heilswillen gleichartig, so muß sie auch meinem Lebensgefühle die entsprechende Stimmung verleihen. So läßt mich die Vereinigung mit dem göttlichen Heilswillen in der Liebe auch an der Seligkeit teilhaben, welche in ihm beschlossen ist. Diese entspringt auch für den Grundwillen aus dem Bringen des Heils, da derselbe eben hierin seiner eigenen tiefsten Selbstbestimmung genügt. Nun kann der einzelne Mensch freilich erst im vollendeten Zusammenschluß seines Willens mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes das volle Ziel, daher auch die uneingeschränkte Befriedigung erreichen. Aber, entsprechend dem Maße der Vereinigung mit seinem ewigen Grunde, muß auch dem noch nicht gänzlich vollendeten Menschen schon auf dieser Erde ein Maß des Glückes zugänglich sein. Freilich ist dies ein Glück nicht von dieser Welt, sondern vom Himmel.

Wir müssen aber hier über Schopenhauer und Deussen hinausgehen. Auch Freuden von dieser Welt sind dem Menschen schon hier zugänglich. Diese Thatsache bleibt für jeden nüchternen, erfahrenen Menschen bestehen, wenngleich der absolute Pessimismus damit nicht stimmen will. Statt einer Theorie zu liebe diese offenkundige Lebenswahrheit zu leugnen, sollte man lieber jene bessern. Wäre die Welt wirklich durch und durch ein Übel, dann wäre freilich keine irdische Freude denkbar. Die Erde ist aber nicht nur ein Jammerthal, wie je und je pessimistische Schwarzfärberei behauptet hat.

Ein Hauptgrund, wodurch für Buddha alle Freude aus der Welt gebannt wird, ist die Vergänglichkeit des Irdischen. Sind denn aber vorübergehende Freuden keine Freuden? Auch der Genuß vergänglicher Güter ist ein Genuß, wenn auch noch kein vollkommener.

„Die Erde ist wohl schön, den Himmel zu erwarten;
Ihn zu entbehren ist nicht schön genug ihr Garten.“

Das zweite Beweismittel des Pessimismus ist das Leiden der Welt. Dieses ist ja unstreitig in bedeutendem Maße und Umfange vorhanden. Und das dritte ist das Böse, durch welches der Mensch sich selbst und anderen das tiefste Leid zufügt. Aber das Leben besteht dennoch nicht bloß aus natürlichem und sittlichem Leid und Übel. Es enthält im Gegenteil auch viele Freuden. Zwar ist hier nicht der Ort, Freuden und Leiden des Lebens genauer gegeneinander abzuwägen, um so bis ins einzelnste die Grenzberechtigung des Optimismus und Pessimismus festzustellen. Am allerwenigsten würde man so äußerlichen Messungen, wie sie Schopenhauer und Eduard v. Hartmann angestellt haben, zustimmen können. Nur so viel sei hier angedeutet. Es giebt allerdings für den Menschen die schwersten, zumal seelischen Leiden, die ihn, selbst bei Gesundheit des Körpers, zur Verzweiflung bringen können und oft bringen. Aber ganz ohne Trost sind doch selbst diese nicht. Er liegt einerseits gerade hier in ihrer Vergänglichkeit. Vor allem aber, trotz aller Rätsel des Leides im einzelnen, in der schon erwähnten religiösen Beziehung des Menschen. Denn diese vermag wenigstens der Übel größtes, die Schuld, aufzuheben. Sodann aber die beseligende Gewißheit der Erreichung des Zieles trotz jener Leiden und durch sie hindurch zu gewähren. Dies muß hier genügen. Auf alle Fälle dürfte uns schon diese kurze Erwägung davon überzeugen, welche ungeheure Übertreibung die Ansicht Schopenhauers einschließt, daß das Leben an sich ein Leid, ja das eigentliche Übel sei. Dadurch aber wird der absolute Pessimismus auf seine Wahrheit eingeschränkt und aus seinem trunkenen Selbstmartyrium zurückgerufen.

Und von hier aus leuchtet nun zugleich ein, daß die buddhistische Fassung der Menschenliebe bloß als Mitleid einseitig ist. Jene Übertreibung könnte man nur dann zugeben, wenn das Leben eben an sich ein Übel wäre; was es nicht ist. So vermag sich denn auch der Buddhismus an dieser Stelle nur mit sophistischen Scheingründen zu stützen. Die Menschenliebe äußert sich vielmehr ebenso gut als Mitfreude, wie als Mitleid. Sie weint nicht nur mit den Weinenden,

sondern freut sich auch mit den Fröhlichen. Sie nimmt überhaupt die Zwecke anderer in die eigenen Zwecke auf. Sie ist das reine Mitgefühl, das Gefühl innigster Verbundenheit mit den Brüdern im Thun, Leiden und Genießen. So geht die Menschenliebe keineswegs im Mitleid auf.

Wir haben unser Augenmerk zunächst auf die altruistische Seite der Sittlichkeit gerichtet. Es würde noch die auf das Selbst bezügliche, „asketische“, zu besprechen sein. Für den Buddhismus kann nun, bei seiner egoistischen Endbeziehung, der Altruismus folgerichtig nur als Modus der individuellen Askese erscheinen. Auch Deussen hat sich hiervon nicht ganz gelöst. In Wirklichkeit aber liegt die Sache etwas anders. Wie sich der Einzelne zum Ganzen, im besonderen zur Menschheit, verhält, so verhält sich die Askese zur Menschenliebe. Die Selbsterziehung oder Selbstzucht besteht in der absichtlich geübten Unterordnung der Einzelzwecke der Persönlichkeit unter ihren Gesamtzweck. Es gilt eben die sinnliche Seite des Menschen der geistigen, sittlichen unterzuordnen und hier das rechte Maß zu beobachten. Der sittliche Mensch ist aber als solcher schon Glied der Menschheit und wird nur in diesem Verhältnis voller Mensch. Deshalb ist die Regel für sein eigenes Verhalten zuletzt nicht von seinen sozialen Beziehungen zu trennen. Daher ist gerade umgekehrt, als der Buddhismus will, Art und Maß der Askese nur mit Rücksicht auf den Altruismus ausreichend zu bestimmen.

Aber auch die Askese selbst wird vom Buddhismus und Schopenhauer-Deussen einseitig aufgefaßt. Denn es wird darunter im Grunde die Verneinung des Willens zum Leben verstanden. Nun ist eine Verneinung in Wirklichkeit nur durch eine Bejahung möglich. Sie ist vielmehr eigentlich selbst nur eine Bejahung. Aber eine solche, die einer anderen Bejahung entgegengesetzt ist. Eine völlige Verneinung ist logisch unsinnig und praktisch undurchführbar. Denn Leben ist Selbstbethätigung. Wie kann man also, solange man sich doch auch in der sogenannten Verneinung bethätigen muß, der Selbstbethätigung zugleich ein Ende machen?! Die Wahrheit der „Selbstverneinung“ ist vielmehr die Selbst-

beherrschung und Selbstüberwindung. Man gewinnt aber den Sieg über sich selbst nicht dadurch, daß man sein Selbst leugnet, sondern daß man es verleugnet. Ein Vernünftiger kann nicht einen Feind besiegen wollen, den es in Wirklichkeit gar nicht giebt. Das Selbst ist in der That da. Damit erst ist die Voraussetzung für den Sieg über sich selbst beschafft. Dieser ist, wenn man schärfer zusieht, ein Sieg des höheren, übersinnlichen Selbstes über das niedere bez. sinnliche Selbst. Genauer: der höheren Seite meines Wesens über die niedere. Mein Selbst hat in der Tiefe seines Wesens eine göttliche Art. Zwar bin ich nicht Gott; aber Gott ist gewissermaßen mein tiefstes Selbst. Dies, meinen ewigen Grund, zu bejahen, ist daher meine höchste Bestimmung. Darin besteht die wahre Selbstliebe. Diese Bejahung aber schließt notwendig eine teilweise Verneinung ein. Ich verneine dann die egoistische Seite meines Selbstes. Es handelt sich mit anderen Worten um die Unterordnung meiner niederen Zwecke unter meinen höchsten Zweck in Gott. Die rechte Selbstverneinung besteht demnach nicht in der Verneinung des Willens zum Leben überhaupt, sondern in der Verneinung des bloß sinnlichen, überhaupt niederen Lebens als höchster Bestimmung. Denn diese ist nur zu gründen auf die Bejahung des übersinnlichen, ewigen Lebens als höchsten Zweckes. Daher liegt in jener partiellen Verneinung die rechte Selbstzucht.

Ich kann aber meinen höchsten Zweck gar nicht bejahen, als indem ich zugleich die Zwecke meiner Brüder zu fördern suche. Und zwar nicht nur, um den höchsten Selbstgenuß zu haben, sondern um auch ihnen einen solchen zu verschaffen, bezw. ihr Heil, so weit an mir ist, zu fördern.

Nur unter diesem Gesichtspunkte läßt sich die asketische und altruistische Seite der Sittlichkeit harmonisch vereinigen. Die nach ihrer sozialen Seite gewendete Selbstzucht stellt die Selbstopferung gegenüber den Brüdern dar. Die Selbsthingabe zur Förderung des Wohles der Mitmenschen aber ist eben die Liebe. So schließt der Begriff der „liebenden Selbsthingabe“ beide Prinzipien der Sittlichkeit zusammen.

Zugleich ersehen wir auch hier wieder, was wir schon an-

deuteten, wie in der christlichen Weltanschauung dem Gedanken der höchsten Pflicht von selbst die Idee des höchsten Gutes entspricht. Der Gehalt beider ist eben die Liebesgemeinschaft der Menschen miteinander unter ihrem gemeinsamen Allvater. Das ist die Idee des Gottesreiches. Dieses verwirklicht das soziale Ideal der allgemeinen Gottes- und Menschenliebe und gewährt eben damit die höchste individuelle Seligkeit in der hemmungslosen Bethätigung wahrer vergöttlichter Menschlichkeit.

Als Mittler der völligen Gemeinschaft der Menschen mit Gott und damit untereinander steht die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi da. So wird er zum Bringer der vollkommenen Freude.

Rückblick.

Blicken wir zurück. Der Pantheismus tritt gerade in unseren Tagen anspruchsvoller hervor. Der christliche Theismus aber entbehrt der wissenschaftlichen Sicherheit, solange die Grundlagen für die Alleinberechtigung des Pantheismus nicht erschüttert sind. Jener Anspruch geht zuletzt auf Kants Erkenntnistheorie zurück. Kant selbst hat die Konsequenzen nach dieser Seite nicht gezogen. Wohl aber Schopenhauer. Dieser hat aber anderseits jenem gegenüber ein großes Verdienst. Denn er hat dessen einseitigen Standpunkt ergänzt und der Wirklichkeit näher gebracht. Um so größer ist die Gefahr, daß man um dieses Vorzugs willen auch die Schwächen des Schopenhauerschen Systems in den Kauf nimmt. Anderseits wird erst die Entwurzelung des einseitigen Pantheismus Schopenhauers zugleich die Wahrheit seiner Weltbetrachtung in das rechte Licht stellen können. Kants Anschauung, daß Raum, Zeit und Kausalität nur Formen unseres Intellekts seien, wies das scharfe Auge des Frankfurter Philosophen in die Richtung des absoluten Pantheismus. Es gilt daher, das Falsche aus dieser Anschauung auszuscheiden, um die Wahrheit des Theismus zu retten; des Theismus, welcher zwar die Innerweltlichkeit Gottes, als die Wahrheit des Pantheismus, aufnimmt, ihn aber als geistige Urpersönlichkeit festhält, die ihrer Welt mächtig ist.

Nun zeigt sich zunächst, daß die Kausalität gar nicht aus dem Wesen der Dinge zu entfernen ist. Vielmehr führen die Konsequenzen selbst mancher Gedanken von Schopenhauer und besonders von Deussen zu ihr zurück. Mit der Ursächlichkeit tritt aber auch die Zeit, als dem Wesen der Dinge angehörig, wieder in ihre Rechte. Nur der Raum im Sinne des „Außerhalb“ bleibt als eine Schöpfung des Intellekts als solchen zurück. Doch muß ihm ein Verhältnis der Dinge an sich entsprechen.

Dies Nebeneinander läßt uns zugleich in der Individualität eine Erscheinung erkennen, in welcher nicht ein Schein, sondern etwas den Dingen an sich Wesentliches erscheint. Die Dinge aber finden dennoch ihre höhere Einheit in dem gemeinsamen Urgrunde. Dieser ist, wie Schopenhauer in gewissem Sinne mit Recht betont, seinem Grundwesen nach: Wille. Die Ursache alles Wirkens und Wissens in der Welt stellt sich jedoch nicht als etwas Unbewußtes, sondern als ihr allwissender, allmächtiger Urheber dar. Und dieser kann nichts anderes, als eine Persönlichkeit im höchsten Sinne sein.

Anderseits muß der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Anschauung des Pantheismus, insbesondere Schopenhauer-Deussens, folgerichtig die Ethik in ihrer Eigenart entsprechen. Der erkenntnistheoretische muß den ethischen Egoismus zur Folge haben. Die Betrachtung des Individuums als bloßen Scheines führt schon auf metaphysischem Gebiete zum völligen Nihilismus. Da hier der Schein dem Wesen widerspricht, also im Grunde dessen wahre Erscheinung nicht sein kann, so liegt eine Disharmonie zwischen Wesen und Erscheinung vor, welche schon an sich die Fehlerhaftigkeit der zu Grunde liegenden Anschauung bekundet und notwendig neue Fehler erzeugen muß. So folgt daraus unmittelbar der Pessimismus, jene Anschauung, für welche die Welt der Erscheinung nur Übel, Leid und Sünde enthalten kann. Dies widerspricht nun freilich so sehr aller gesunden Erfahrung, daß sie sich schon von hier aus als Schwärmerei verrät. Ihr logischer Hauptfehler besteht darin, daß sie wähnt, aus der Zweckwidrigkeit in einzelnen Beziehungen auf die Zweckwidrigkeit des Ganzen schließen zu dürfen, während gerade das Gegenteil folgt.

Dieser Pessimismus muß aber auch der Ethik eine bestimmte Farbe geben. So erzeugt er nach der individualistischen Seite eine Askese, welche sich, der bösen Welt überdrüssig, durchaus von ihr zurückzieht, um, in egoistischer Isolierung, sich selbst, in der Zerstörung des eigenen Selbstes, zu genießen. Anderseits wird nun die Menschenliebe einseitig als Mitleid bestimmt, während die Mitfreude und ihr allgemeiner Charakter, als des Mitgefühls überhaupt, übersehen wird. Zugleich verschiebt sich das Verhältnis dieser beiden Prinzipien insofern, als die Liebe nur als ein Modus der Askese erscheint. Vielmehr erhält die Askese umgekehrt ihren vollen Sinn nur in der Bestimmung des Menschen, die Zwecke auch des anderen selbstlos zu fördern und darin die eigene Bestimmung und das eigene volle Glück zu verwirklichen. Indem man aber den Altruismus auf die Wahnidee stützt, daß der andere als solcher in Wirklichkeit nicht existiere, wird zugleich eine selbstlose Liebe unmöglich. Der Altruismus wird zum verhüllten Egoismus. Wenn man indessen die Einseitigkeit dieser Anschauung beseitigt, so läßt sich auch nach dieser Seite die Schopenhauer-Deussensche Lehre sehr wohl mit den Grundwahrheiten des Christentums vereinigen. Für dieses besteht Sittlichkeit und Religion in der Liebesgemeinschaft untereinander und mit Gott, gipfelt daher in dem Gottesreiche, welches in der Beglückung aller die Bedingung für die vollkommene Seligkeit der Einzelnen enthält.

Deussen aber macht, wie wir zu zeigen versuchten, in dieser Richtung an den verschiedensten Punkten deutliche Schritte auf das Christentum hin. In diesem Sinne können wir seine „Elemente der Metaphysik" mit Freuden begrüßen. Wir dürfen darin einen Fortschritt in der Entwickelung der Schopenhauerschen Philosophie zur Lösung ihrer Aufgabe erblicken. Diese besteht unseres Erachtens darin, die Menschheit von den einseitig abstrakten Pfaden Kants in die Tiefen ihres innersten Wesens, nämlich zum Willen, zurückzuführen, dessen Diener der Verstand nur sein kann. Wir hoffen, in dieser Fortbildung den Anfang einer Versöhnung der Schopenhauerschen Philosophie mit dem Theismus sehen zu dürfen und wünschen, daß die Erkenntnis immer mehr

durchdringe, daß nicht die Form, sondern der Gehalt die Heilswahrheit des Christentums ausmacht. Dieser ist mächtig genug, sich die verschiedensten Weltanschauungen zu unterwerfen, welche der Fortschritt der Menschheit hervorbringt. Alles ist euer; ihr aber seid Christi[1]).

---

1) Die vorliegende Abhandlung stellt eine Art Einleitung zu einem Büchlein des Verfassers dar, das vor einigen Monaten veröffentlicht ist („Beweis für das Dasein Gottes". Den Gebildeten unter den Zweiflern gewidmet. Müller-Grosse. Halle 1901. Mk. 2). Erst in diesem letzteren konnte das positive Ziel des Gottesbeweises ausdrücklich ins Auge gefaßt werden, während hier nur die Bahn dafür, auf kritischem Wege, freizulegen war.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Erklärung der Bedeutung des Knechtes Jahwe in den sogenannten Ebed-Jahwe-Liedern.

Von

Prof. **Julius Ley** in Kreuznach.

Nachdem seit dem Erscheinen von Duhms „Kommentar zum Jesaia" (1892), vielleicht auch unter Mitwirkung meiner fast gleichzeitig erschienenen „Historischen Erklärung zum Jesaia" (1893), die Annahme, daß der Ebed-Jahwe mindestens in Kap. 53 als ein Individuum aufzufassen sei, fast allgemeine Zustimmung gefunden, hat es Budde in einer kleinen Schrift („Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder", Gießen 1900) unternommen, diesen „bedauerlichen Irrtum" zu widerlegen und den Ebed-Jahwe überall in Jesaia als mit dem Volke Israel in seiner Gesamtheit gleichbedeutend nachzuweisen.

Ausgehend vom Kap. 53 schließt sich Budde der Ansicht Giesebrechts an, daß die Rede in diesem Kapitel als die der Heiden über Israels Leiden für ihre Verschuldung anzunehmen sei. Meine entgegengesetzte Überzeugung habe ich bereits (St. u. Kr. 1899, S. 183, Note 1) ausgesprochen; jetzt scheint mir eine weitere Darlegung der Gründe hierfür nicht überflüssig zu sein.

Zunächst ist es schon im allgemeinen sehr unwahrscheinlich, daß der Prophet eine so lange und eingehende Rede (V. 1—9) den Heiden in den Mund gelegt haben sollte. Wohl weissagt er wiederholt in hoher Begeisterung die Bekehrung der Heiden zur Erkenntnis von Jahwes Gottheit. Doch solche Weissagung knüpft sich stets an die von der Erhöhung des eigenen Volkes, an welchem sich Jahwes Macht erweisen werde; dann würden und müßten die Heiden auch ihm wie seinem Volke huldigen (Kap. 60). Daß aber alsdann die Heiden nachträglich über Israels überstandene Leiden eine Rede voll Trauer und Reue aussprechen sollten, erscheint ebenso unnatürlich als überflüssig. Eine Rede voll Rühmens und Dankens für das empfangene Heil hätte man allenfalls von den Heiden erwarten können; dieses im allgemeinen.

Es sind vorzüglich zwei Haupteinwendungen gegen die Identifizierung des Knechtes mit dem Volke Israel, auf welche Buddes Erwiderung gerichtet ist. Auf den ersten Einwand, daß Deuterojesaia doch sonst den Heiden Strafe für Israels Mißhandlung verkündigt (vgl. die Belegestellen St. u. Kr. 1899, S. 164, 2), erwidert Budde: „Steht daneben nicht Kyros als der Gesalbte und Freund Jahwes, dem alles mögliche Heil verheißen wird? Wo findet sich denn dazu im A. T. das Seitenstück?“ Was nun das Seitenstück betrifft, so bietet ein solches zum Teil schon Jer. 25, 9; 27, 6—8; 43, 10. Auch erhält Cyrus diese ehrenden Beinamen nur als Vollführer des göttlichen Willens zur Befreiung Israels: „Euretwegen habe ich ihn gegen Babel gesandt“ (Kap. 43, 14). „Um meines Knechtes Jakob wegen und Israels, meines Erwählten, rief ich dich mit deinem Namen“ (Kap. 45, 4), und ähnlich verhält es sich in Jeremia. Übrigens hatte der Prophet, ehe er Kunde von des Cyrus Polytheismus hatte, nachweisbar die Hoffnung, daß er sich zu Jahwe bekehren werde (Kap. 41, 25), vgl. „Historische Erklärung“ S. 43. Natürlich wird nicht bestritten, daß nach der Erwartung des Propheten auch den Heiden Heil zu teil werden sollte, wenn durch den Ebed Israel und sie selbst bekehrt sein werden.

Auf den zweiten Einwand, daß nirgends sonst sich eine Andeutung findet, daß Israel zum Heile der Heiden gelitten haben

sollte, erwidert Budde: „Gott hat statt der Heiden sein eigenes Volk geschlagen, das einzige, das ihn, den wahren Gott, verehrte und somit keine Strafe verdient hatte . . . aber dieses ließ Jahwe aller Heiden Verschuldung wegen treffen“ (S. 10). Da könnte man fragen, wie sei es denkbar, daß die Heiden sich zu einem Gotte bekehren sollten, der so ungerecht ist, daß er sein eigenes Volk, das ihn verehrte, strafte, damit andere Völker, die ihn nicht verehrten, Heil erlangten?

Budde ist der Ansicht, die Bekehrung der Heiden könnte eher durch das ganze Volk Israel als durch ein Individuum bewirkt werden (S. 9). Die Weltgeschichte lehrt das Gegenteil. Alle Religionen sind zunächst von einem Individuum ausgegangen und haben sich von diesem erst auf das eigene Volk und dann auf andere Völker verbreitet. Auch Israels Geschichte und Geschicke schlossen sich stets an das Auftreten einzelner hervorragender Männer (Moses, Josua, Debora, Gideon, Samuel, David u. a.) an. Übrigens spricht Deuterojesaia es wiederholt aus, daß die Leiden seines Volkes durch eigene Verschuldung erfolgt sind, vgl. Kap. 42, 24 f.; 43, 24 ff.; 44, 22; 46, 8; 50, 1; 57, 58 u. a. Sach. 1, 4 ff.; 7, 1—14. Die einzige Stelle „Israel hat das Doppelte für seine Schuld gelitten“ (Kap. 40, 2) will nichts weiter sagen als satis superque, genug und übergenug, besonders in Beziehung darauf, daß die strafenden Völker das Maß überschritten hatten, vgl. Kap. 47, 6; 52, 4; Sach. 1, 15 u. a., übrigens wird ja der Ebed ohne alle Schuld und Sünde dargestellt Kap. 53, 9. Auch möchte ich nochmals darauf hinweisen, daß die Ausdrücke מפשע (Kap. 53, 8), פשעים und ולפשעים (Kap. 53, 12) stets nur von Untreue, Abfall, von Abtrünnigen, treulosen Frevlern gebraucht wird und auf die Heiden, welche vom Jahwedienst nicht abgefallen waren, sondern ihm erst zugeführt werden sollen, ganz unpassend wäre.

Daß Jahwes und des Ebeds Wirksamkeit für Israel eine durchaus verschiedene ist, haben wir bereits in St. u. Kr. das. S. 173 f. dargelegt. Der Ebed wirkt ethisch und religiös; seine Aufgabe ist die innere Erneuerung seines Volkes; er macht die geistig Blinden sehend, die Tauben hörend und befreit aus den Banden

des Irrtums und der Sünde. Durch seine Lehre, seinen Wandel und seine Treue bis zum Opfertode bringt er das Volk zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit, zur Reue und Buße. Erst wenn diese eingetreten ist, kann die Verzeihung Jahwes folgen, die immer ein Gnadenbeweis bleibt, daß die naturgemäßen und im PC. bestimmten Strafen für Vergehen getilgt werden. Dem entsühnten Israel wird dann Erlösung, alle Ehrung und Herrlichkeit zu teil; vgl. über die betreffenden Stellen das Nähere das. S. 174.

Gehen wir auf die einzelnen Verse des Kap. 53 näher ein, so sind diese im Munde der Heiden ganz ungeeignet und zum Teil unverständlich. Zunächst Vers 1. Nach der LXX beginnt der Vers mit יְהוָה (*κύριε, τίς ἐπίστευσε*) und ebenso nach Joh. 12, 35; Röm. 10, 16. Der ursprüngliche Text dieses Verses konnte wohl nicht den Aposteln, bei der Wichtigkeit dieses Kapitels für ihre Mission (vgl. Apg. 8, 32 u. a.), unbekannt gewesen sein, und aller Wahrscheinlichkeit nach hat dieses Wort zu ihrer Zeit noch im Texte gestanden. Auch die Symmetrie und das Metrum der parallelen Versabschnitte verlangen dieses Wort; der zweite ist im Verhältnis zum ersten zu lang, und da jener unzweifelhaft vier Tonhebungen zählt, so wird durch Hinzufügung von יְהוָה sowohl die Länge wie die Zahl der Tonhebungen in beiden gleich [1]). Wird diese Lesart als begründet angenommen, so kann der Vers nicht aus dem Munde der Heiden stammen. Denn die Anrufung Jahwes im Erstaunen über das Unerwartete läßt ein altes und festes Erkennen von Jahwes Gottheit voraussetzen, während die Heiden doch erst durch Erhöhung des Knechtes hierzu gelangen. Auch die Frage des zweiten Halbverses setzt ebenfalls die längst erkannte Gottheit Jahwes voraus, die eben erst bekehrten Heiden konnten nur fragen: „Wie hat sich Jahwe als Gott **an dem** Knechte (‚Hist. Erklärung‘ S. 124) offen-

---

1) Daß לִשְׁמֻעָתֵנוּ mit zwei Hebungen gelesen werden könnte (St. u. Kr. das., S. 204—205), muß ich jetzt nach den Ergebnissen einer weiteren metrischen Untersuchung für unzulässig halten; es fällt nämlich bei drei Thesen auch die Qualität derselben ins Gewicht, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen hoffe.

bart?" Die beiden Fragen kann der Prophet nach Inhalt und Form nicht den Heiden in den Mund gelegt haben.

In Vers 2 verschlechtert die Emendation Giesebrechts und Buddes לְפָנֵינוּ statt לפניו nur den Sinn, wenn hier die Rede von des Volkes Jugendzeit sein sollte, welche sonst von den Propheten als eine heranblühende und verheißungsvolle bezeichnet wird, vgl. Hos. 2, 17 Schluß; 9, 10; 11, 1. 14; Jerem. 2, 2. Überhaupt möchte man fragen, wie sollten denn die fremden Völker Kenntnis von der so fern liegenden Jugendzeit Israels gehabt haben? es paßt hier alles nur auf eine einzelne Persönlichkeit.

In Vers 3 scheint es fast undenkbar, daß ein ganzes Volk als ein „Mann der Schmerzen" und „von Männern gemieden" bezeichnet werden sollte. Selbst wenn in den Psalmen Prädikate eines Individuums auf ein Kollektivum übertragen wären — was übrigens noch nicht feststeht [1]) — so sind sie mit den in Kap. 53 vorkommenden in V. 7, 8, 9 nicht zu vergleichen. Buddes Emendation in V. 8 מִפְּשָׁעֵינוּ für מפשע עמי ist unzulässig, weil עמי als Subjekt des nachfolgenden ויתן (V. 9) unentbehrlich ist; auf die Heiden bezogen, müßte וְנִתַּן gelesen werden, auch ist alles gegen LXX. — In Vers 9 ist „das Sterben und Begraben werden" von einem ganzen Volke beispiellos, unwahr und unpassend, auch eine unpassende Metapher für die babylonische Gefangenschaft [2]).

Will man einmal ein Auferstehen des Ebeds aus Vers 10, 11, 12 herauslesen, so könnte man die Verkündigung desselben finden, wenn Vers 8 und 9 ihren Platz vertauschten [3]), was sich auch für den Sinn und Zusammenhang empfiehlt. Dann wäre Vers 8 zu übersetzen: „Der Bedrängnis und dem Gericht ist er entzogen (Gen. 5, 24; 2 Kön. 2, 10), und wer denkt an seine Wohnstätte (Jes. 38, 12, vgl. Duhm); denn er ist geschieden vom

---

1) Vgl. L. Laue, Die Ebed-Jahwe-Lieder. Wittenberg 1898. S. 50 ff. — Da die Psalmen unzweifelhaft von Individuen abgefaßt sind, so werden die Dichter ähnlich wie im Buche Hiob (vgl. Stud. u. Kr. 1898, S. 63 ff.) neben den eigenen Leiden auch die ihres Volkes beklagt haben.

2) Vgl. das. S. 44 f.

3) Vgl. das. S. 13.

Lande des Lebens; durch den Frevel meines Volkes traf ihn der Schlag (Tod)".

In Vers 10 wäre dann das unverständliche הֶחֱלִי in וַיְחַיֵּהוּ (Gr. § 59 f.) zu emendieren, das ו ist durch eine oft vorkommende Brachygraphie ausgefallen: „Und Jahwe gefiel es, ihn zu zermalmen, und er machte ihn wieder lebendig [1])". Die Schwierigkeiten in dem nachfolgenden Teile dieses Verses dürften durch die an die LXX sich anschließende Emendation (St. u. Kr. 1899, S. 205 f.) gehoben sein. Kap. 53 kann nur als der Ausdruck der Klage und Trauer um den verkannten, verworfenen und mißhandelten Gottesknecht aus dem Munde des Volkes und seines Propheten erklärt werden; vgl. Kautzsch, Abriß der Geschichte des alttest. Schrifttums, S. 184.

In Kap. 51, 9 findet Budde (S. 15 f.) die Brücke zu dem vorhergehenden Knecht-Jahwe-Liede 50, 4—9. „Der Arm Jahwes, der hier (Kap. 51, 9) angerufen wird, ist im Kap. 51, 5 nach Jahwes eigener Aussage der Gegenstand der Erwartung der Völker." Da muß man denn fragen, wie diese in Kap. 53, 1 über die Offenbarung des erwarteten Armes so erstaunt sein konnten? Bei der ganzen Auseinandersetzung ist Budde der Unterschied entgangen, welcher zwischen dem trost- und heilbringenden Ebed-Jahwe und dem der Hilfe und Ermutigung bedürfenden Israel besteht, vgl. St. u. Kr. 1899, S. 169 f. — Daß Kap. 50, 4 ff. auf den Propheten selbst zu beziehen sei, muß ich aus sachlichen und formalen Gründen festhalten; vgl. St. u. Kr. 1899, S. 201 [2]). Der dem Propheten eigene und wiederkehrende Ausdruck זרוע יהוה

---

1) Vgl. 1 Sam. 2, 6; Deut. 32, 39; Hos. 6, 1.

2) Sellin (Serubbabel 1898, S. 101, Note 1) wendet dagegen ein, daß „der Prophet im Buche nie von sich selbst spricht". Das aber läßt sich nicht behaupten. Denn in Kap. 43, 10 „der Knecht, den ich erwählt habe", Kap. 44, 26 „er erfüllt das Wort seines Knechtes" (die Emendation ist sehr problematisch), Kap. 48, 16 „und jetzt hat mich Gott, der Herr, gesandt", Kap. 50, 10 „wer von euch gottesfürchtig auf die Stimme seines Knechtes hört" — überall kann man, bei unbefangenem Urteile und Unterlassung der sehr fraglichen Emendationen, im Knechte nur den Propheten verstehen; er schließt sich auch im Sündenbekenntnis seinem Volke an in Kap. 42, 24 und

(vgl. Ps. 98, 1) beweist nur die Identität des Schriftstellers, nicht aber die Gleichzeitigkeit der Reden. Budde bemerkt (S. 16), daß „alles, was dort (Kap. 50, 4—9) der Knecht (Israel) von sich aussagt, ruft hier (Kap. 51, 7) Jahwe dem Volke ermutigend zu". Man sollte meinen, daß, nachdem das Volk selbst seine Zuversicht auf sein Heil verkündigt hatte, es der Versicherung Jahwes hierfür nicht nachträglich bedurfte.

Rückwärts schreitend zu dem Ebed-Jahwe-Liede Kap. 49, 1—6 findet Budde im Worte ישראל (V. 3) den entscheidenden Beweis, daß der Knecht das Volk Israel bedeute. „Er nennt ihn hier nicht nur Knecht, sondern auch Israel, und damit wäre die Sache bereits entschieden." Aber wie bereits anderwärts dargelegt worden ist (St. u. Kr. 1899, S. 199), ist dieses Wort nicht bloß darum verdächtig, weil es in einem Codex fehlt, sondern weil es auch die Symmetrie des Verses, welche sich in den anderen als regelmäßig zeigt, zerstört: der erste Halbvers zählt drei Hebungen, der zweite vier, da אֲשֶׁר־ hier wie überall (St. u. Kr. 1897, S. 29 f.) als Hebung angenommen werden muß. Es ist aber auch dieses Wort aus dem Grunde verdächtig, weil hier nicht wie sonst dem Worte ישראל das Wort יעקב im parallelen Halbverse gegenübersteht (vgl. Kap. 40, 27; 41, 8. 17; 43, 1. 22; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 46, 3; 48, 1. 12; 49, 5. 6). Das Wort יעקב mußte im Vordersatze um so mehr erwartet werden, als dasselbe gerade die Symmetrie des Verses herstellen würde [1]). Gründe genug für Ausscheidung dieses Wortes. Aber selbst wenn es echt wäre, so könnte es nur in der ursprünglichen Appellativbedeutung „Gottesstreiter" (Gen. 32, 29), eines für Gott streitenden, vielleicht aber auch in dem Sinne, daß im Ebed Israels Beruf und Bestimmung sich erfüllte, aufgefaßt werden. Budde klammert

---

in Kap. 53. Vgl. L. Laue, S. 8. 11. Die Annahme, daß V. 10. 11 eine Glosse sind, halte ich nicht für nötig; sie sprechen eine Ermutigung für den Schwankenden aus und eine Androhung gegen die Verführer.

1) Aus gleichem Grunde erweist sich die Lesart der LXX in Kap. 42, 1a הן עבדי יעקב als eine Korrektur, weil im parallelen Satze ישראל statt בחירי stehen müßte; vgl. dagegen Smend, Alttestam. Theol., S. 260, bei Budde S. 34, Note 1.

sich an das eine verdächtige Wort, während er מִפֶּשַׁע עַמִּי (Kap. 53, 8), welches entschieden gegen seine Annahme spricht, emendiert.

Da nun in Kap. 49, 5. 6 die Wirksamkeit des Knechtes an Israel ganz unzweifelhaft ausgesprochen wird, so giebt Budde, um die Identität derselben zu retten, eine neue Erklärung des Textes. Die Infinitive in beiden Versen hätten gerundivische Bedeutung und Subjekt zu denselben wäre Jahwe. Er übersetzt demnach: „Jahwe, der mich von Mutterleib an sich zum Knechte bildete, indem er Jakob (aus Ägypten) zu sich zurückbrachte und Israel (in der Wüste) an sich zog“ (es soll יֵאָסֵף gelesen werden). Man wird nicht leicht zugeben, daß hier von dem Auszuge aus Ägypten und einem Sammeln in der Wüste (?) die Rede sein könnte, da fast alle Weissagungen in Kap. 40—52 nur die Befreiung aus dem babylonischen Exil betreffen, und wenn der Schriftsteller sich auf das fernliegende Ereignis hätte beziehen wollen, so hätte er wohl am Schlusse von Vers 5 c. d ממצרים und במדבר hinzugefügt. Außerdem entsteht nach Buddes Erklärung die unleidliche und mißverständliche Konstruktion, daß Jakob und Israel dasselbe Objekt sein sollte wie in יֹצְרִי, was man selbst in der deutschen Übersetzung nicht vermuten kann. Schließlich setzt die gerundivische Konstruktion die Gleichzeitigkeit der Handlungen voraus (vgl. לֵאמֹר = dicendo); die Bildung im Mutterleibe kann aber nicht als gleichzeitig mit dem Zurückbringen aus Ägypten und dem Sammeln in der Wüste gedacht werden. Oder sollte Ägypten und die Wüste metaphorisch den Mutterleib bedeuten? Das kann doch wohl nicht Buddes Meinung sein und stünde auch im Widerspruch mit Vers 1 c. d.

Vers 5 soll nach Budde nur eine Hinweisung auf Jahwes ehemalige Gnadenbeweise an Israel sein und die eigentliche Weissagung erst in Vers 6 folgen. Diesen übersetzt er: „Es ist zu gering, daß du mein Knecht seiest, insofern ich die Stämme Jakobs wieder aufrichte und die von Israel erhalten Gebliebenen heimführe; vielmehr will ich dich zum Licht der Heiden machen, daß mein Heil reiche bis an den Saum der Erde.“ — Nach dieser Auffassung fehlt jeder Zusammenhang zwischen Vers 5 und 6, und es entstehen ganz sonderbare Gedankensprünge: Vers 5 spricht

von den Gnadenbeweisen in Ägypten und in der Wüste, Vers 6 davon, daß die Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft zu gering sei — von dieser ist ja bis jetzt gar keine Rede gewesen; man müßte erwarten, daß die in Vers 5 genannten Gnadenbeweise zu gering seien. Eine so unlogische Gedankenfolge kann man unmöglich dem Propheten beimessen.

Erweist sich nun die Annahme, daß in Kap. 49, 1 ff. der Knecht das Volk bedeute, als unhaltbar, und kann dieser nur ein Individuum bezeichnen, so ergiebt sich eigentlich von selbst, daß derselbe es auch in Kap. 42, 1—7 sein muß, da die gleichen Prädikate ihm hier wie dort beigelegt werden, so לברית עם, לאור גוים Kap. 49, 6. 8 und Kap. 42, 6 und fast die gleichen Kap. 49, 9[a. b] und 42, 7[b. c]. Die individuellen Züge treten hier ebenso hervor wie in Kap. 53 und 49; der Ebed tritt hier ganz unleugbar als thätig und eingreifend auf, verschieden von dem Knecht Israel, welcher stets von Deuterojesaia als passiv, leidend oder beschützt dargestellt wird. Budde erklärt: „In Vers 1—7 ist das Wirken des Knechtes (Israel) in seinem Berufe geschildert, alles verläuft in der Zukunft, der Gipfel ist, daß er das Licht der Heiden werden soll. Blinde Augen sollen geöffnet, die Gefangenen aus dem Gefängnis erlöst werden“. Man kann ihm nur beistimmen, daß hier von der Zukunft des Knechtes die Rede ist. Aber wenn er hinzufügt, „die Blinden wie die Gefangenen sind die Heiden, die das Licht erhalten sollen“ (S. 30, Note 3), so entstehen Widersprüche. Denn im nachfolgenden Vers 16: „Ich werde die Blinden führen auf einem Wege, den sie nicht kennen“ — können „die Blinden“ doch nur das bekehrte Volk Israel der Zukunft sein, während kurz zuvor in Vers 7 die Heiden als die Blinden bezeichnet sein sollen. Und wiederum in Vers 18. 19 sollen nach Budde die Blinden das noch nicht bekehrte Volk Israel der Gegenwart bedeuten (und wohl auch in Kap. 43, 8). Dasselbe Wort in einer dreifach verschiedenen Bedeutung in demselben Kapitel kann man doch dem Schriftsteller nicht zumuten. Wie viel einfacher und klarer wird alles, wenn der Ebed als ein Individuum der Zukunft aufgefaßt wird (St. u. Kr. 1899, S. 179 f.) und die Blinden in Vers 7. 16. 18 (Kap. 43, 8) als das zu be-

kehrende Israel. Der tadelnde Vorwurf der Blindheit eignet sich auch nur für solche, die Jahwes Allmacht sehen konnten und mußten, für das Volk Israel, aber nicht für die Heiden. Über den Zusammenhang von Vers 18 und 19 vgl. „Histor. Erklärung" S. 45, Note 1, und möchte ich hier nur noch hinzufügen, daß die Annahme eines Dialogs sich auch aus dem Wechsel der Personen, dem Übergang von der zweiten Person (V. 18) in die dritte (V. 19), erkennen läßt. Duhm (S. 293) und Schian (S. 16) bezweifeln die Echtheit des Verses 19, da ihnen die dialogische Form entgangen ist.

Daß eine Schrift von Budde viel Anregendes und manche Aufstellungen Förderndes enthalten, ist selbstverständlich. Man wird ihm besonders darin beistimmen, daß keine derartige Verschiedenheit im Sprachstoff, Stil und Metrum in Kap. 40—55 hervortritt, die uns nötigte, verschiedene Verfasser anzunehmen (St. u. Kr. 1899, S. 168. 177). Doch geht er darin meines Erachtens viel zu weit, wenn er behauptet (S. 38): „Das Buch Jesaia Kap. 40—55 ist vielleicht unter allen Prophetenbüchern das geschlossenste, dasjenige, das die beste Anordnung der Gegenstände und Steigerung der Gedanken aufweist." Dieses ist durchaus nicht der Fall. Kap. 40, in welchem die Erlösung Israels ohne irgendeine Beziehung auf die Siege des Cyrus geweissagt wird, hat keinen Zusammenhang mit Kap. 41, welches mit den Siegen des Cyrus beginnt und schließt und dazwischen den Streit mit den Götzendienern einfügt (V. 5—7), der aber wieder von den Verheißungen an Israel unterbrochen wird (V. 8—19). Kap. 42 zeigt nicht den geringsten Zusammenhang mit Kap. 41, wenn man nicht mit Cornill Vers 1—7 ausscheiden will; von Cyrus ist keine Rede mehr. Erst in Kap. 43 wird nach einer Ermutigung Israels (V. 1—7) und einer Herausforderung der Götzendiener (V. 8—13) die Erlösung Israels wieder in Beziehung zu den Siegen des Cyrus gesetzt (V. 14). Es folgt dann ein kurzer Abschnitt von der Allmacht Gottes und seinen neuen Wunderthaten (V. 16—21), eine kurze Strafpredigt (V. 22 bis 28), dann wieder eine Ermutigung Israels mit Verheißungen (Kap. 44, 1—8), eine Wiederholung des Streites mit den Götzen-

dienern (V. 9—20). Dieser wird unterbrochen von den Verheißungen an Israel im Anschluß an die Siege des Cyrus (V. 21—28; Kap. 45, 1—14) und wieder aufgenommen in Vers 16—25 und fortgesetzt in Kap. 46, 1—10. In Vers 11 wird Cyrus wieder erwähnt und zuletzt in Kap. 48, 14, ohne daß ferner von ihm die Rede ist. Auch Kautzsch (Abriß d. Gesch. d. alttestam. Schrifttums, S. 184) bemerkt, daß „nirgends ein logischer Gedankenfortschritt stattfindet“. Die Reden haben insofern einen inneren Zusammenhang, als sie von demselben Propheten herstammen und seine Grundgedanken von Jahwes Plan für Bekehrung und Erlösung Israels und das Heil der Heiden überall zum Ausdruck bringen; sie sind jedoch zu verschiedenen Zeiten und unter veränderten Verhältnissen geschrieben worden. Eine nähere Bestimmung derselben habe ich in meiner „Historischen Erklärung des Deuterojesaia“ versucht, und je mehr jetzt die historische Kritik die spekulative zu überwiegen anfängt, darf ich hoffen, daß auf diesem Boden weitere Forschungen nachfolgen werden.

Rezensionen.

1.

Neue Übersetzungen des Alten Testaments.

I. Het oude Testament opnieuw uit den grondtexst overgezet en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door **A. Kuenen, J. Hooykaas, W. H. Kosters** en **H. Oort** voor den pers bewerkt door H. Oort. Eerste Deel. Genesis-Ester. Leiden 1899. Tweede Deel. Job-Maleachi. Leiden 1901. XVI, 1100 SS. und XII, 1094 SS. Lex. 8.

II. Textbibel des Alten und Neuen Testaments in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten herausgegeben von D. **E. Kautzsch,** Prof. der Theologie in Halle a. S. Freiburg i. B. 1899. (Selbstanzeige.) Das Alte Testament. VIII, 1139 SS.; die Apokryphen des Alten Testaments 212 SS.; das Neue Testament übersetzt von Carl Weizsäcker, D. th. (nach dem Manuskript der neunten Auflage), 282 SS. gr. 8. — Ausgabe A (mit den Apokryphen) 10,50 (geb. 12) ℳ.; Ausgabe B (ohne Apokryphen) 9 (geb. 10,50) ℳ.

I.

Das im laufenden Jahre vollendete große holländische Bibelwerk über das Alte Testament verdient es in mehr als einer Hinsicht, daß ihm auch außerhalb der Grenzen der Niederlande volle Beachtung geschenkt werde. Nimmt es doch unter den neueren Versuchen, die große

und hochwichtige Aufgabe eines allen Anforderungen genügenden Bibelwerks für die Gebildeten in der Gemeinde zu lösen, einen sehr ehrenvollen Platz ein. Trotz aller Betriebsamkeit auf alttestamentlichem Gebiet haben wir ihm in Deutschland eigentlich nichts an die Seite zu stellen. Die älteren, mit Anmerkungen versehenen Bibelwerke stehen jeder Text- und Litterarkritik und somit überhaupt jeder wissenschaftlichen Betrachtung des Alten Testaments durchaus ablehnend gegenüber. Das groß angelegte Bunsensche „Vollständige Bibelwerk für die Gemeinde" (Leipzig 1858—1865, 9 Bände) war redlich bemüht, den Ertrag der damaligen Bibelwissenschaft weiteren Kreisen zu vermitteln, aber der allzu große Umfang und der dadurch bedingte Preis war nach den bekannten deutschen Verhältnissen ein starkes Hindernis für eine wirkliche Verbreitung, und überdies ist der Inhalt nachgerade in vielen Stücken bis zur Unbrauchbarkeit veraltet. Die von dem Unterzeichneten mit anderen Fachgenossen herausgegebene „Heilige Schrift des Alten Testaments" (s. u. Nr. II) hatte sich von vornherein eine Beschränkung auf die Übersetzung und die zum Verständnis derselben unentbehrlichen Anmerkungen auferlegt; die textkritischen Erläuterungen, ein Abriß der alttestamentlichen Litteraturgeschichte, Zeittafeln und ähnliches waren in die „Beilagen" verwiesen, dagegen war von eingehenden Inhaltsangaben, sowie von einer sachlichen Kommentierung des Textes durchaus abgesehen. Und so kommt dem, was die Holländer angestrebt und geleistet haben, noch am nächsten die deutsche Übersetzung des großen französischen Bibelwerks von Ed. Reuß („Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert", herausgegeben aus dem Nachlasse des Verfassers von Erichson und Horst. Braunschweig 1892—1894. 6 Bände). Auch dieses Werk bietet, abgesehen von einer sehr gehaltvollen „Allgemeinen Einleitung zur Bibel" und einem ebenso ansprechenden „Überblick der Geschichte der Israeliten", gründliche Einleitungen zu den einzelnen Büchern, eine Übersetzung in modernem Deutsch und zahlreiche, oft sehr originelle, feinsinnige und lehrreiche Anmerkungen. Aber in Anbetracht der Umwälzung, die sich im letzten Jahrzehnt in den Anschauungen vom Alten Testament vollzogen hat, ist es kein Wunder, daß auch das Werk von Reuß, dessen Abfassung in der Hauptsache in die siebziger Jahre fällt, allmählich in vielen Punkten überholt worden ist, abgesehen davon, daß die Freiheit, die sich Reuß als Übersetzer dem Texte gegenüber nahm, nicht selten zu weit ging. Seine Verdienste als eines der namhaftesten Bahnbrecher der heutigen alttestamentlichen Kritik sollen durch alles dieses nicht in Frage gestellt werden.

Fragen wir nun, inwiefern dem neuen holländischen Bibelwerk ein Schritt über das bisher Erreichte nachgerühmt werden kann, so erwecken schon die Namen der auf dem Titel genannten vier Mitarbeiter für jeden Kenner der alttestamentlichen Studien in Holland ein sehr günstiges

Vorurteil. Abraham Kuenen († 10. Dezember 1891 als Professor zu Leiden) hat in seiner — in zweiter Auflage leider unvollendet gebliebenen — „Historisch-kritischen Untersuchung der Entstehung und Sammlung der Bücher des Alten Bundes" (holländisch Leiden 1887—93, 2 Bände; von Band 3 die 1. Lieferung; die deutsche Übersetzung von Weber und Müller, Leipzig 1885—94, vermag das Original nicht zu ersetzen), ferner in seiner „Religion Israels" (holländisch), Haarlem 1869 f., in „Volksreligion und Weltreligion" (holländisch, 1882; deutsch von Budde, Berlin 1883), sowie in zahlreichen Monographieen (vgl. „Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft", übersetzt von K. Budde, Freiburg 1894) Werke von einer Bedeutung hinterlassen, die heutzutage einem jeden Vertreter der alttestamentlichen Disziplinen das Erlernen des Holländischen zur gebieterischen Pflicht macht. Isaak Hooykaas († 28. August 1894 als Prediger der Remonstrantengemeinde zu Rotterdam) hat sich schriftstellerisch mehr auf dem Gebiete der systematischen Theologie bewegt. Von dem Ansehen, das er in den Niederlanden genoß, zeugt das Lebensbild, in welchem ihm seine Freunde Oort, Lorinsen und Lohr (Schiedam 1894) ein Ehrendenkmal gesetzt haben. W. H. Kosters (früher Prediger der Niederländischen reformierten Gemeinde zu Deventer, seit 1892 Nachfolger Kuenens zu Leiden, † 18. Dezember 1897) hat sich weiteren Kreisen zuerst durch seine „Herstellung Israels im persischen Zeitalter" (holländisch, Leiden 1894; deutsch von Basedow, Heidelberg 1895) bekannt gemacht. Mit bestechendem, unseres Erachtens allerdings irrendem Scharfsinn verfocht er in diesem Buch die verblüffende Hypothese, daß der ganze Bericht über die Heimkehr von ca. 40 000 Juden unter Josua und Serubabel auf Grund des Edikts des Cyrus 538 v. Chr. vom Chronisten erfunden sei, damit der Tempelbau, der in Wahrheit von den im Lande Zurückgebliebenen ausgeführt war, der (von heidnischen Elementen unberührten!) Gola zugeschrieben werden könne. Über Kosters dreizehnjährige aufopfernde Mitarbeit an dem Bibelwerk vergl. Tiele, Levensbericht van W. H. Kosters (Amsterdam 1899), p. 10. — H. Oort endlich, der in Holland nicht bloß als Leidener Professor, sondern auch als Kanzelredner hoch verehrt wird, ist den Lesern der trefflichen Leidener „Theologischen Zeitschrift" seit Jahren durch zahlreiche gediegene Aufsätze (u. a. über die Aaroniden, den Totenkult in Israel, das israelitische Rechtswesen, Hosea, Habakuk ꝛc.) und Rezensionen, sowie anderseits durch seinen „Atlas der biblischen und Kirchengeschichte" (Gron. 1884) bekannt. Sein größtes Verdienst aber hat er sich, wie wir unten zeigen werden, durch die Vollendung des alttestamentlichen Bibelwerkes erworben.

Über die Vorgeschichte und die Entstehung des Werkes giebt Oorts Vorrede zum ersten Teil (datiert vom 22. März 1899) einen überaus

fesselnden Bericht. 1637 war auf Grund eines Beschlusses der Dordrechter Synode [1]) die erste aus dem Grundtext übersetzte holländische Bibel erschienen. Infolge der Approbation durch „de Hoogmogende Heeren Staten Generaal der Vereenigde Nederlanden“ heißt sie bis heute die Statenvertaling oder Staatenbibel. Vorher hatte man sich mit Übersetzungen aus der Vulgata oder auch aus der Lutherbibel beholfen.

Für die Zeit ihrer Entstehung ein hochverdienstliches Werk, litt doch die Staatenbibel zugleich an schweren Gebrechen. Der Textkritik war schlechterdings kein Einfluß gestattet; dem starren Prinzip zuliebe, das z. B. einen Joh. Buxtorf die Existenz von Varianten überhaupt zu bestreiten nötigte, übersetzte man unbedenklich auch schlechthin Sinnloses. Noch undenkbarer wäre für die ersten und die späteren Herausgeber ein Zugeständnis an die Litterarkritik gewesen. Desto schrankenloser ließ man allegorische und symbolische Aus- und Umdeutungen walten, um aller Orten „Christus und seine Lehre zu finden“. So waren Einleitungen und Anmerkungen gleichermaßen großenteils unbrauchbar, und die Sprache entfernte sich je länger je mehr von der seitens des Volkes gesprochenen und verstandenen. Die Besserungsversuche in den jüngeren Ausgaben, so u. a. die Ersetzung unverständlicher Ausdrücke durch verständlichere, waren so wenig durchgreifend, daß sie keine wirkliche Abhilfe zu bringen vermochten.

In Anerkennung des vorhandenen Notstandes beschloß endlich die allgemeine Synode der niederländischen reformierten Kirche 1848 eine neue Übersetzung, und in der That erschien eine solche vom Neuen Testament 1868 mit Einleitungen zu den einzelnen Büchern, Inhaltsangaben, Parallelstellen und Anmerkungen, daneben auch eine kleinere Ausgabe, die sich ausschließlich auf die Wiedergabe des Textes beschränkte. Die Absicht einer neuen Übersetzung auch des Alten Testaments mußte dagegen aufgegeben werden.

Es war vor allem das Verdienst von J. Hooykaas, daß das große Werk aufs neue in Fluß kam. Er wußte die geeigneten Kräfte zur Mitwirkung anzuregen und war zugleich unermüdlich in der Herbeischaffung der erforderlichen nicht geringen äußeren Mittel. Sie flossen nicht bloß aus den Niederlanden selbst (so u. a. von der bekannten Teylerschen Gesellschaft in Haarlem), sondern auch ausländische Gemeinden von holländischer Herkunft, voran die zu London und Petersburg, steuerten namhafte Beträge bei. Die von Hooykaas eingesetzte Kommission begnügte sich indes mit der äußerlichen Vorbereitung des Unternehmens, insbesondere mit der Auswahl und Beauftragung der Über-

1) Über einen früheren Beschluß der „Generalstaaten“ von 1594 und einen Ansatz zur Ausführung vergl. Nestle in Hauck's Protest. Realencyklopädie [3], S. 123, Z. 7 ff.

setzer, ließ aber dann den letzteren volle Freiheit der Bewegung. So wurde glücklich vermieden, was sich bei dem so wohlgemeinten Hallischen Revisionswerk an der Lutherbibel schließlich als ein schwerer Mißgriff offenbart hat: die Aufstellung einer Instruktion, die den Mitarbeitern in unzähligen Fällen die Hände band und sie geradezu zwang, das als falsch Erkannte dennoch beizubehalten und so thunlichst zu verewigen.

Die Arbeit wurde am 26. Januar 1885 begonnen. Außer den oben genannten vier Theologen beteiligten sich anfangs noch J. Dyserinck, Pfarrer der Baptistengemeinde zu Rotterdam (bekannt durch seine Übersetzung und kritischen Scholien zu den Sprüchen Salomos) und J. C. Matthes, Professor des Hebräischen und der Israelitischen Altertümer an der Universität zu Amsterdam, einer der namhaftesten Mitarbeiter an der Leidener „Theologischen Zeitschrift“. Beide traten indes nach wenigen Jahren von der Mitarbeit zurück.

Den Übelständen, mit denen die Herstellung eines solchen Werkes durch eine Kommission erfahrungsgemäß immer verbunden ist, wußten diese Übersetzer unter der Oberleitung Kuenens durch einen wohlüberlegten Modus der Ausführung fast ganz zu entgehen. Zunächst wurde jedem Mitarbeiter je ein Buch als erstem Übersetzer zugeteilt; von diesem hatte er für's erste einen Teil probeweise zu bearbeiten und in Umlauf zu setzen. Jedes dieser Probestücke wurde sodann von allen Mitarbeitern begutachtet. So gelangte man unschwer zu einem vorläufigen allgemeinen Einverständnis über die unerläßlichen Vorfragen, von deren Entscheidung die Einheitlichkeit des Werkes abhing, die Fragen nach Form und Stil, nach Inhalt und Einrichtung der Einleitungen, dem Umfang der Anmerkungen u. a. mehr. Nicht minder wurden Name und Bewertung der im Alten Testament vorkommenden Maße, Gewichte und Münzen von vornherein festgestellt.

Nach Erledigung aller dieser Vorarbeiten schritt der je erste Übersetzer eines jeden Buches zur Fertigstellung desselben nebst allen Beigaben samt einem Kommentar zur Rechtfertigung seiner Auffassung. Hierauf schrieb der zweite Übersetzer in die durchschossene Vorlage seine Bemerkungen über Inhalt und Form. Auf Grund derselben besorgte der erste Übersetzer eine neue Bearbeitung, in der er die Vorschläge des zweiten entweder aufnahm oder widerlegte. Dann aber nahm Kuenen eine letzte Superrevision vor und besorgte den Druck.

Von diesen (noch immer als vorläufig betrachteten) Drucken erhielt jeder Mitarbeiter einige Exemplare, damit er sie für die eigene Arbeit verwerten oder auch seinen etwaigen Widerspruch für die Schlußredaktion notieren könne. Diese erfolgte bei den Zusammenkünften, die sich alljährlich auf mehrere Tage erstreckten. Hier nun stellte sich in nicht geringem Maße die Schwierigkeit ein, die man bis dahin durch die Übergabe der Hauptarbeit an nur zwei Übersetzer mit der Superrevision

Kuenens als Schiedsrichters glücklich vermieden hatte: daß zu viele Stimmen hineinredeten. So rief der Anfang der Genesis, den man gedruckt der öffentlichen Kritik unterstellt hatte, eine solche Flut von Ratschlägen hervor, daß man sich zu einem Umdruck der ersten Kapitel genötigt sah. Aber die durch die öffentliche Diskussion erhöhte Mühseligkeit der Arbeit schreckte die Übersetzer nicht ab, noch einmal die Kritik weiterer Kreise herauszufordern. Im Oktober 1888 erschien als Probe (nicht im Buchhandel, aber allen Beteiligten zugänglich) die fertige Bearbeitung von Gen. 22; Exodus 20, 22 bis 21, 36; Deut. 18; 1 Kön. 22; Jes. 5. 6, also eine Reihe so verschiedenartiger Perikopen, daß durch ihre Vorführung Art und Lösung der Aufgabe vortrefflich illustriert werden konnte.

Eben war so das Werk kräftig in Fluß gekommen, als es durch den Tod Kuenens (10. Dezember 1891) einen überaus schweren Schlag erlitt. Fortan fehlte der vor allem dazu berufene letzte Entscheider. Die beiden Übersetzer mußten sich fortan thunlichst selbst einigen; wo dies nicht gelang, gab der erste den Ausschlag. Der Umstand, daß Kosters als Nachfolger Kuenens nach Leiden übersiedelte, ermöglichte aber nunmehr monatliche, und als am 28. August 1894 auch Hooykaas den Mitarbeitern entrissen war, wöchentliche Zusammenkünfte. Aber es bedurfte noch großer Anstrengungen, bis endlich im Oktober 1897 der Prospekt des ganzen Werkes und die endgültig festgestellte erste Lieferung versandt werden konnte. Kaum aber war die zweite Lieferung für den Druck fertiggestellt, da starb am 18. Dezember 1897 auch Kosters, und Oort blieb mit der, nach allen Vorbereitungen noch immer überaus weitschichtigen Aufgabe allein zurück. Zwar trat für den Anteil Kosters am Register (den Eigennamen) C. S. M. Kuenen ein; für Oort aber verblieb nichts weniger, als die Revision des Ezechiel und der kleinen Propheten, der zweiten Hälfte der Psalmen, der Sprüche, des Predigers und des Hohenliedes samt der Herstellung der Karten. Von dem übrigen Stoff entfällt auf ihn die allgemeine Einleitung, 1—4 Mose, Richter, Ps. 1—89, Hiob, Klagelieder, Ruth, Esther, Daniel. Man kann es wohl verstehen, daß ihm bei der Revision der Arbeiten seiner unterdes verstorbenen Freunde der Widerstreit zwischen Pietät und abweichender Meinung schwere Kämpfe verursachte. Daß er nichtsdestoweniger als der letzte von sechs Mitarbeitern das große Werk in der geplanten Frist zum Abschluß gebracht hat, stellt nicht bloß seiner Arbeitskraft, sondern auch seiner opferwilligen Hingabe ein höchst ehrenvolles Zeugnis aus.

Über die Äußerlichkeiten des Werkes können wir uns kurz fassen. Im Format und der Druckeinrichtung schließt es sich naturgemäß an die längst vorher fertiggestellte „Synodale Übersetzung des Neuen Testaments“ an. Die Einleitungen, Summarien und Anmerkungen (letztere füllen

im Durchschnitt je die Hälfte der Seite) sind in kleinerem Druck gegeben. Die ganze Ausstattung ist — zum mindesten für unsere deutschen Gewohnheiten — eine überaus würdige, vornehme. Alle Prosatexte sind in fortlaufendem Druck, wenn auch mit häufigen Alineas gesetzt. Dagegen sind alle Verse (auch innerhalb der Geschichtsbücher) durch stichischen Satz als solche kenntlich gemacht; nur wäre zu wünschen, daß jedesmal das zweite (resp. zweite und dritte!) Versglied durch Einrücken vom ersten abgehoben wäre. Die Verszahlen stehen am Rand; doch weist innerhalb der Zeilen ein kleiner, fast unmerklicher Strich auf den Versschluß hin. Dadurch wird ein Übelstand vermieden, der sich z. B. in Weizsäckers Übersetzung des Neuen Testaments öfter unangenehm fühlbar macht. Soweit der masoretische Text in Betracht kommt, schließt sich die Übersetzung den bekannten Ausgaben der einzelnen Bücher von S. Baer an. In betreff der verzweifelten Frage nach der besten Behandlung der Eigennamen schlägt die Übersetzung einen durchaus zu billigenden Mittelweg ein, indem sie zwischen bekannten und unbekannten Namen einen Unterschied macht. In betreff der ersteren schließt sie sich im allgemeinen dem aus der Staatenbibel Gewohnten an, beseitigt dagegen bei den selteneren Namen solche Unformen wie Issaschar, Naomi und dergleichen. Die Reihenfolge der Bücher schließt sich der in der Vulgata und der Lutherbibel an, also: Geschichtsbücher samt Ruth (hinter dem Buch der Richter) und Chronik, dann die Lehrbücher, zuletzt die Propheten samt Daniel (hinter Ezechiel). Der Anschluß an die Anordnung des hebräischen Kanon hätte allerdings einen radikalen Bruch mit der Gewohnheit nötig gemacht, aber unseres Erachtens hätte ein Werk, das sonst in jeder Hinsicht auf modernem Standpunkt steht und ein volles geschichtliches Verständnis des Alten Testaments zu vermitteln trachtet, vor diesem Bruch nicht zurückschrecken sollen. Denn für das volle geschichtliche Verständnis ist die jüdische Einteilung des Kanon und die mit ihr verbundene ganz verschiedene Wertung der Bestandteile durchaus nicht gleichgültig. Wer da begriffen hat, daß die jüdische Auffassung nur den Pentateuch im engsten Sinne des Wortes inspiriert sein läßt, dagegen bei den Propheten (mit Einschluß der prophetischen Geschichtsbücher) und vollends bei den Hagiographen einen ziemlich starken Anteil des menschlichen Faktors annimmt, der weiß es dann richtig zu beurteilen, mit welchem Recht oder vielmehr Unrecht von einer „einstimmigen Tradition der Synagoge und Kirche über eine durchgängige und in allen Teilen gleichmäßige Inspiration der Schrift" geredet wird.

War das Werk in allen Äußerlichkeiten an das Muster des 1868 erschienenen Neuen Testaments gebunden, so weicht es dagegen in der Ausführung vollständig von diesem ab. An die Stelle der Zurückhaltung, mit der dort jedes Eingehen auf litterarkritische u. a. Streitfragen vermieden war, ist hier das Bestreben getreten, nicht bloß völlig verständ-

lich zu sein, sondern überall eine völlig klare Auskunft zu geben, ohne Scheu vor dem möglicherweise dadurch verursachten Anstoß. Und wer die seit 1885 in Holland und anderwärts, namentlich auch in Deutschland, erschienene und von den Übersetzern eingehend berücksichtigte Litteratur über das Alte Testament kennt, der begreift, wie viel Anstoß hier den Anhängern der traditionellen Kritik und Exegese gegeben werden mußte.

Es hieße nun etwas schlechthin Unmögliches verlangen, wenn man erwarten wollte, daß die Herausgeber in dem Maß der Litterarkritik und der Auswahl des Stoffs die haarscharfe Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig getroffen hätten. Schreiber dieses hat seit dem Erscheinen der ersten Lieferung dem Werke unausgesetztes Interesse zugewandt und es insbesondere auch für seine exegetischen Vorlesungen regelmäßig benutzt. Das Ergebnis war ein Gesamteindruck, der als ein sehr günstiger bezeichnet werden muß. Freilich — daß nun in diesem Werke eine eigentliche Volksbibel vorläge, könnte nicht gesagt werden. Ich lasse dabei ganz dahingestellt, ob eine solche, d. h. eine auf Massenverbreitung berechnete und für das Verständnis der Massen geeignete Bibel, überhaupt möglich ist. Wenn man bei uns die Lutherbibel mit Vorliebe als rechte Volksbibel preist und zwar die Lutherbibel ohne alle erklärenden Zuthaten, so mag das ja für einen großen Teil des Inhalts um der wahrhaft volkstümlichen Sprache willen zutreffen. Eine andere Frage ist es freilich, ob sich der gemeine Mann dabei heute nicht vielfach etwas anderes denkt, als die Übersetzung und vollends der Grundtext in Wahrheit sagen will. Aber ganz abgesehen davon wird man ohne Widerrede zugestehen müssen, daß es eine sehr große Zahl von Perikopen giebt, die ohne nähere Erklärung gar nicht verstanden werden können, aber weiter auch: deren Erklärung nur von einem schon höher Gebildeten verstanden werden kann. Mit dieser Thatsache rechnet sichtlich auch das vorliegende Bibelwerk. Die Anmerkungen, wie ganz besonders auch die litterarkritischen Einleitungen setzen schon einen ziemlich hohen Grad allgemeiner Bildung und wissenschaftlichen Interesses voraus, wenn auch aller spezifisch gelehrte Ballast, wie z. B. hebräische oder sonst fremdländische Wörter, durchaus vermieden ist. Einer Massenverbreitung würde übrigens selbst in dem reichen Holland der relativ mäßige, de facto aber hohe Preis von ca. 40 Mark im Wege stehen.

In welchem Umfange nun die Litterarkritik zu Worte kommt, und wiefern sich die betreffenden Ausführungen thatsächlich nur an gebildete Bibelleser wenden können, darüber mag eine kurze Skizze der Einleitung zum Pentateuch orientieren. Nachdem auf die Mannigfaltigkeit der Bestandteile und die Methode des Redaktors hingewiesen ist, wird an erster Stelle das Bundesbuch erwähnt als um 770, wahrscheinlich zu Bethel, verfaßt. Etwa gleichzeitig begann die Aufzeichnung der alten Sagen, veranlaßt durch das Interesse an der Vergangenheit, aber noch unberührt

von dem Begriff „wissenschaftlicher Forschung". Die Ansetzung der jahwistischen und elohistischen Quelle schließt sich naturgemäß fast ganz an die bekannten Aufstellungen Kuenens an. Obige um 600 zum „Alten Sagenbuch" vereinigten Quellen wurden bald nach dem Exil durch die Einfügung des 622 aufgefundenen [Ur-?] Deuteronomiums erweitert, bis endlich um 400 durch die Zusammenarbeitung des so entstandenen Werkes (JED) mit dem Heiligkeitsgesetz und dem 444 von Ezra eingeführten Gesetzbuch der Pentateuch entstand, wenn auch die endgültige Erstarrung des Textes erst in die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus fällt. — Wie hier begnügen sich auch anderwärts die Einleitungen mit der Mitteilung der litterarkritischen Ergebnisse in dem Umfang, wie sie der weitaus größten Mehrzahl der Kritiker als gesichert gelten, und bei dieser Methode wird es in derartigen Werken immer sein Bewenden haben müssen. Denn eine wirklich erschöpfende Begründung der Ergebnisse würde den zehnfachen Raum in Anspruch nehmen und überdies der gelehrten Beweismittel doch nicht entbehren können.

Natürlich hängt nun im einzelnen alles von der Frage ab, was als „gesichertes Ergebnis" zu betrachten sei. Hier wird man, wenn einmal der Bibelwissenschaft Rechnung getragen werden soll, unter allen Umständen einen gewissen Subjektivismus in Kauf nehmen müssen, nur daß immer thunlichst auf die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit der neueren Hypothesen hingewiesen werden sollte. In dieser Beziehung hätte ich hier und da, so sehr ich im allgemeinen die maßvolle Haltung des Ganzen rühmen muß, doch noch etwas mehr Skepsis gewünscht. So besonders in betreff der Koster'schen Hypothese, daß die erste Rückführung von Exulanten nach dem Edikt des Cyrus (s. o. S. 672) eine Fiktion des Chronisten sei. Diese Hypothese schneidet natürlich in das ganze bisher angenommene Geschichtsbild tief ein, und es müßten sehr triftige Gründe sein, die zu ihrer rückhaltlosen Verwertung in einem Bibelwerk für Gebildete nötigten. Unseres Erachtens hat sie die Feuerprobe der Kritik nicht bestanden, und ich kann es daher nur bedauern, daß der Herausgeber von der zweiten Lieferung ab den ursprünglichen Text zu Gunsten der genannten Hypothese nach Kräften abgeändert hat.

Zu den allerschwierigsten Aufgaben eines heutigen Bibelübersetzers gehört natürlich das Einhalten des richtigen Maßes in der Textkritik. Die Zeiten sind ja ein für allemal vorüber, wo man sich jeder Berücksichtigung der Textkritik entschlagen zu können meinte und lieber die handgreiflichsten Irrtümer gewissenhaft weiter fortpflanzte. Eher muß man jetzt das Bedenken aussprechen, daß des Guten viel zu viel geschieht, daß des voreiligen Herumkorrigierens am überlieferten Text kein Ende ist, vielfach ohne irgendwelchen Anhalt an den Versionen oder auch an

Parallelstellen des Alten Testaments selbst. Maßstab ist vielmehr sehr häufig das subjektive Ermessen, was man vom Text erwarten müsse. In welcher unglaublichen Weise dann nicht selten mit dem Text gehaust wird, ist jedem Leser der neueren und neuesten Kommentare zur Genüge bekannt. Von dem holländischen Bibelwerk kann ein Gleiches nicht behauptet werden. Schon bei den ersten Lieferungen war ich angenehm überrascht durch die Zurückhaltung, mit der sich die Übersetzer auf wirklich nötige, aus den Versionen oder sonstwie zu begründende Textverbesserungen beschränken. Unzufrieden war ich nur mit der summarischen Art, in der der Änderung in den Anmerkungen gedacht wurde, nämlich meist in der Wendung „nach verbessertem Text“ oder „nach der griechischen Übersetzung“. Man mußte billig fragen: Ist denn das Bibelwerk nur für solche Leser bestimmt, die des Hebräischen unkundig sind, und denen es somit gleichgültig sein kann, welche Lesart der Übersetzer zu Grunde gelegt hat? Diesem Verlangen war aber, wie sich später herausstellte, von den Herausgebern längst Rechnung getragen. Noch vor dem Abschluß des zweiten Bandes erschienen in einem Oktavband: „Textus hebraici emendationes quibus in vetere test. neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen etc.“ Edidit H. Oort. Lugd. Bat. 1900 (150 S. 8⁰). Diese separate Zusammenstellung aller vom masoretischen Texte abweichenden Lesarten bildet nicht nur für die Benutzer des holländischen Bibelwerkes, sondern überhaupt ein sehr bequemes und nützliches Hilfsmittel, da es nicht leicht eine der durchschlagenden und allgemein gebilligten Emendationen unerwähnt läßt. Das lateinische Gewand samt dem bequemeren Format läßt vermuten, daß die Herausgeber selbst eine weite Verbreitung dieser Zusammenstellung in Aussicht genommen haben. Über Art und Umfang der Emendationen mag als Stichprobe Jes. 1 orientieren: 7. Pro ultimo verbo l[ege] זָרִים nisi legas סדם. — 9. D[ele] כמעט. — 12. Pro לִרְאוֹת l. לֵרָאוֹת. — 12. Verba duo ultima junge cum versu 13, ubi pro מִנְחַת l. מִנְחוֹת, et pro אָוֶן l. צוֹם. — 25. Pro כבר l. בַּכֹּר. — 27. Pro ושביה l. וישביה. — Pro ושבר l. ונשברו. — 29. Pro יבשו l. תבשו.

Erwähnung verdienen schließlich noch die Beigaben am Schluß des zweiten Bandes. Das Register der Eigennamen (82 SS.) und das Sachregister (53 SS.) bilden vermöge der Gründlichkeit des Stellennachweises eine Art Bibelwörterbuch in nuce. Daran schließt sich eine sorgfältig gearbeitete chronologische Tabelle und zuletzt ein Verzeichnis der im Neuen Testament citierten Stellen des Alten Testaments. —

Daß ein Werk von solchem Umfang, das über zahllose schwierige und vielumstrittene Fragen bündige Auskunft geben soll, zu vielen Bedenken und nicht selten auch zu direktem Widerspruch herausfordern muß, versteht sich ganz von selbst und kann ihm an sich nicht zur Unehre gereichen. Wie weit überdies der letzte Herausgeber von dem Anspruch

entfernt ist, etwas Vollkommenes geleistet zu haben, hat er selbst am Schluß der Vorrede zum zweiten Band vom Januar 1901 in überaus wohlthuender, fast allzu bescheidener Weise ausgesprochen. Er wird es daher sicher nicht übel deuten, wenn ich zum Schluß der Rezensentenpflicht noch durch die Anführung einiger konkreter Ausstellungen genüge.

In der allgemeinen Einleitung frappiert die Bemerkung auf S. 4 über das Aussterben des Hebräischen als „Volkssprache" nach dem Exil. Ganz abgesehen davon, daß z. B. bei der Publizierung des Gesetzbuchs Ezras sichtlich das vollste Verständnis des Volkes für die Sprache desselben vorausgesetzt wird, besitzen wir auch sonst hinlängliche Zeugnisse, daß es mit der Verdrängung des Hebräischen als Volkssprache durchaus nicht so rasch gegangen ist, als man ehedem annahm; das Überwiegen (keineswegs schon die Alleinherrschaft) des Aramäischen ist sicher erst vom Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. zu datieren. — In der Einleitung zum Pentateuch heißt es S. 19 inbetreff des 3. Buchs Mose: „Leviticus (die Leviten betreffend)". Jedermann muß hier an die Leviten im engeren Sinn, d. h. in dem des Priestercodex, denken; in Wahrheit ist jedoch die Benennung in weiterem Sinn gemeint, da Leviten im engeren Sinn — abgesehen von der späten Zuthat 25, 32 f. — im ganzen Buche nirgends erwähnt werden.

Wenn Gen. 1, 26 der Plural kommunikativ gefaßt wird („Gott sprach zu den Engeln"), so entspricht dies vielleicht dem Sinn der Vorlage, die von dem jetzigen Erzähler zu Grunde gelegt oder doch benutzt wurde. Seiner eigenen Auffassung aber entsprach es sicherlich nicht; denn der Priestercodex, in dessen Bereich die jetzige Gestalt der Kosmogonie gehört, weiß anderwärts nichts von Engeln: sie sind durch seinen Gottesbegriff, der überall das unmittelbare Handeln des allwissenden, allgegenwärtigen, allmächtigen Gottes fordert, geradezu ausgeschlossen. Eine darüber orientierende Bemerkung dürfte m. E. in der Note zu 1, 26 nicht fehlen, da der Leser durch die allgemeine Einleitung über die Eigenart der Hauptquellen noch keinen ausreichenden Aufschluß erhalten hat. Anderwärts gehen die Anmerkungen auf biblisch-theologische Fragen (so z. B. zu Gen. 1, 2 in der Erörterung des „Geistes Gottes") ziemlich gründlich ein. — Ganz unverständlich war mir Gen. 21, 17 die Übersetzung: Gott hat den Knaben gehört, zooals zijn naam aanduidt, mit der Note „nach verbessertem Text". Aus den emendationes ersehe ich nachträglich, daß die LA. כאשר הוא שָׁם vorausgesetzt wird, aber ist das mögliches Hebräisch? — Sehr kühn erscheint mir auch die Konjektur Gen. 49, 9 מִטֶּרֶף בְּנִי עֲלוֹת anstatt מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ. Allerdings beruht die Konjektur auf dem richtigen Gefühl, daß nach der vorangehenden Aussage in erster Linie eine Apposition zum Prädikat zu erwarten sei, wie etwa in V. 3. 14. 21. 27, und die Übereinstimmung der Konsonanten mit dem Kethib ist (wenn man die defektive Schreibung עלת

voraussetzt) tadellos. Aber so verführerisch nach alledem die Konjektur ist, den ursprünglichen Text bietet sie schwerlich. Denn ein Piel טרף existiert sonst nicht, und der Ausdruck בני עלות „die Jungen der Säugenden" ist und bleibt befremdlich. Die Hauptsache aber ist, daß sich von dieser ziemlich naheliegenden ganz abweichenden Auffassung in den Versionen keine Spur findet. Schon dies würde mir Grunds genug sein, einen solchen, wenn auch noch so hübschen, Einfall zwar allenfalls in einer Note zu erwähnen, keinesfalls aber in den Text aufzunehmen. Denn die oben erwähnte Erwartung einer Apposition kann doch auch irrig und die Überlieferung im Rechte sein. Welches Recht haben wir dann, das Überlieferte mit seinem weit bedeutungsvolleren Inhalt durch ein selbstgeschaffenes Surrogat zu verdrängen?

Wenn in demselben Kapitel V. 17 übersetzt wird: Zij Dan eene slang op den weg etc., so beruht dies auf einem Mißverständnis der Jussivform, gegen das ich nun seit Jahren vergeblich angekämpft habe (auch Dillmann, Genesis [6], und der neueste Kommentator, Gunkel, bleiben bei der Übersetzung „Dan sei ꝛc."). Aus den zahllosen Beispielen im Gesenius § 109 k geht aber unwiderleglich hervor, daß wir es hier mit einer lediglich rhythmischen Verkürzung der Imperfektform (bei weitester Entfernung vom Hauptaccent) und nicht mit einem Jussiv zu thun haben; ja an zahlreichen Stellen ergiebt die Einsetzung eines Jussivs geradezu einen Nonsens.

Doch genug mit diesen Einzelheiten. Sie sollen in keiner Weise das Gesamturteil beeinträchtigen, daß in dem neuen holländischen Bibelwerk eine Leistung vorliegt, die dem Lande, in dem sie entstand, wie den unterdes heimgegangenen Mitarbeitern und vor allem dem Herausgeber, der allen Hindernissen zum Trotz die Vollendung herbeigeführt hat, zur größten Ehre gereicht.

II.

Jedermann wird es begreifen, daß sich der Unterzeichnete nur nach schweren Bedenken entschlossen hat, obiger Besprechung des holländischen Bibelwerks sogleich eine solche der von ihm herausgegebenen „Textbibel" folgen zu lassen. Zwar an einem inneren Zusammenhang zwischen beiden Werken fehlt es nicht. Beide wollen einem zweifellosen Bedürfnis entgegenkommen, indem sie das Bibelwort in möglichst genauem Anschluß an den Grundtext, aber in der Sprache der Gegenwart und unter thunlichster Verwertung der Früchte einer nahezu vierhundertjährigen Schriftforscherarbeit darzubieten suchen. Aber es widerstand mir, in den Verdacht einer plumpen Reklame für die eigene Arbeit zu verfallen, sobald ich zwischen ihr und anderen Übersetzungen, obenan der Lutherbibel, irgendwelche Vergleichungen anstellte, und das letztere war in einer der-

artigen Anzeige unmöglich ganz zu umgehen. Als ich aber wiederholt erlebt hatte, daß auch längere Zeit nach dem Erscheinen der Textbibel öffentlich oder mir gegenüber privatim das Verlangen geäußert wurde, es möge doch eine solche veranstaltet werden, da überzeugte ich mich, daß es doch recht schwer hält, auch nur die Kunde von einem solchen Werke in die weitesten Kreise derer zu bringen, für die es bestimmt ist. Daraus ergab sich aber weiter, daß es eine übel angebrachte Zurückhaltung heißen müßte, wenn ich nicht jedes ehrliche Mittel ergreifen wollte, diesem Übelstand abzuhelfen.

Im Juni 1890 erschien die erste Lieferung der von mir in Verbindung mit Bäthgen, Guthe, Kamphausen, Kittel, Marti, Rothstein, Rüetschi, Ryssel, Siegfried und Socin unternommenen neuen Übersetzung des Alten Testaments. Der Abschluß erfolgte 1894 mit den Beilagen, welche die textkritischen Erläuterungen, die Zeittafeln nebst anderen Tabellen, sowie den Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums enthielten. Bereits 1896 wurde ein Neudruck nötig. Er erfolgte nach den seiner Zeit angefertigten Stereotypplatten, aber nicht ohne Beseitigung aller dem Herausgeber unterdes bekannt gewordenen Druckfehler und Versehen und mit einer erheblichen Anzahl solcher Änderungen, die sich als unumgänglich herausgestellt hatten.

Es gehörte ein ziemlicher Grad von Gedankenlosigkeit dazu, wenn dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern gelegentlich die Absicht untergeschoben worden ist, in dieser Übersetzung mit ihrem modernen Deutsch eine „Volksbibel" einzuführen und so der Lutherbibel eine Konkurrenz zu bereiten. Es versteht sich ganz von selbst, daß dieses Bibelwerk seiner ganzen Beschaffenheit und dem beigegebenen Apparate nach in erster Linie einem wissenschaftlichen Bedürfnis der Theologen entgegenkommen wollte, in zweiter Linie aber sich nur an höher Gebildete wenden konnte, die bis zu einem gewissen Grade das wissenschaftliche Interesse teilten. Die Thorheit, dieses Werk für eine Volksbibel auszugeben, ist keinem von uns in den Sinn gekommen.

Wohl aber häuften sich nach der Vollendung des Werkes die Stimmen, die thatsächlich seine Umgestaltung, wenn auch nicht zu einer Volksbibel, so doch zu einer für die weitesten Kreise geeigneten Vollbibel forderten. Die Motive dieses Verlangens waren allerdings sehr verschieden. Die einen wünschten das wissenschaftliche Kolorit erhalten, aber mit Beseitigung alles dessen, was wie Konzession an die schlimme Bibelkritik aussah, also vor allem der Randbuchstaben, durch welche die Ergebnisse der Quellenscheidung mitgeteilt waren, sowie derjenigen Überschriften und Anmerkungen, in denen von der Tradition abweichende litterarkritische Urteile ausgesprochen wurden. Eine besonnene Verwertung der Textkritik wollte man sich gefallen lassen, aber ohne die Häkchen, die auf die Abweichung hinweisen, ohne Hervorhebung der Glossen durch besonderen Druck und überhaupt ohne

alle die Maßregeln, welche die Überlieferung des Schriftwortes in ein ungünstiges Licht stellen und damit das Ansehen der heiligen Schrift selbst schädigen könnten. Andere wollten der Bibelwissenschaft volle Freiheit der Bewegung lassen, fanden aber keinen Grund, jeden Leser der neuen Übersetzung, dem es nur um einen möglichst richtigen und verständlichen Text zu thun sei, mit dem ganzen Apparat von Häkchen, Klammern, Punkten, verschiedenem Druck und allerlei Anmerkungen zu behelligen, den er weder begehre, noch eigentlich nützen könne, wohl aber beständig als eine lästige Störung im Genuß des Bibelwortes empfinde. Über die Berechtigung dieses letzteren Standpunktes konnte kein Zweifel bestehen, und so entschlossen sich Verleger und Mitarbeiter zur Herausgabe einer „Textbibel", d. h. eines Bibeltextes ohne alle Zuthaten mit Ausnahme der unerläßlichen Überschriften über den einzelnen Perikopen. Das Prinzip der Nichteinmischung litterarkritischer Urteile wurde so streng durchgeführt, daß sogar in der Überschrift zu Jes. 40—66 „Trost- und Mahnreden eines unbekannten Propheten an die Exulanten" die gesperrten Worte gestrichen wurden, obschon in diesem Falle von einer kritischen Frage schlechthin nicht mehr die Rede sein kann.

Da der Text ganz neu zu setzen war, so wurde bei allem Anschluß an den Text der großen Ausgabe doch die Gelegenheit nicht versäumt, wo es irgend nötig erschien, zu bessern und vor allem die Durchsichtigkeit und Verständlichkeit der Übersetzung zu erhöhen. Einen nicht unerheblichen Fortschritt bildet auch die weit konsequentere Hervorhebung der Verse durch stichischen Satz, sowie die Kenntlichmachung der sogenannten Klageliederverse durch einen Zwischenraum zwischen dem ersten (längeren) und dem kürzeren zweiten Glied. Man kann die Beihilfe für das Verständnis, die in dem stichischen Satz der Verse (namentlich auch in zahlreichen Prophetenstellen!) geboten wird, nicht leicht überschätzen. Von Apokryphen wurden alle die in die Textbibel aufgenommen, die sich auch in der Lutherbibel finden, und zwar nach dem Text, der unterdes im ersten Bande der „Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments" (der Ergänzung zur großen Ausgabe der Übersetzung des Alten Testaments) Tübingen 1900 erschienen war, und von dem wir wohl sagen dürfen, daß er in überaus zahlreichen Fällen eine weit genauere Wiedergabe des Inhalts bietet, als sie bei dem Mangel einer ausreichenden Kunde der Handschriften und alten Versionen zu Luthers Zeit möglich war. Für das Buch Jesus Sirach ist überdies bereits ein großer Teil des neu aufgefundenen hebräischen Originals benutzt. — Das Neue Testament ist nach dem Manuskript zur neunten Auflage der allverbreiteten Übersetzung D. Carl Weizsäckers in gleichem Format wie das Alte Testament und die Apokryphen gedruckt. Die Druckeinrichtung weicht nur insofern von der des Alten Testaments und der Apokryphen ab, als der Verfasser auf der Beibehaltung besonderer Typen für bestimmte Zwecke be-

stand, und zwar fetter Schrift für Stichworte, die am schnellsten den Inhalt eines Abschnitts andeuten, gothischer Schrift für Citate aus dem Alten Testament, endlich kleiner Schrift für von dem biblischen Schriftsteller anderwärts hergenommene Worte.

Die textkritischen Grundsätze, auf denen die Übersetzung in der großen Ausgabe des Alten Testaments beruht, haben fast allseitige Billigung gefunden, und es lag daher kein Grund vor, in der Textbibel von ihnen abzuweichen. Der bloßen Konjektur ist im ganzen nur ein sehr geringer Spielraum gegönnt. Überall da aber, wo entweder aus Parallelstellen oder den ältesten Übersetzungen oder aus paläographischen Gründen die ursprüngliche Lesart mit Sicherheit oder doch mit höchster Wahrscheinlichkeit festgestellt werden konnte, da sind auch stärkere Eingriffe in den überlieferten Text nicht gescheut, nur daß jetzt die Häkchen, die in der großen Ausgabe die Abweichung anzeigen, in Wegfall kommen mußten.

Ich kann bei dieser Gelegenheit die Bemerkung nicht unterdrücken, daß mir die Hartnäckigkeit, mit welcher in der revidierten Hallischen Bibel auch die handgreiflich und bis zum Unerträglichen verstümmelten Stellen des masoretischen Textes unangetastet gelassen sind, geradezu unverantwortlich erscheint. Ich habe dabei natürlich nur solche Stellen im Auge, von denen ein zweifellos richtiger Text noch in der griechischen Bibel vorliegt. Zwei Beispiele mögen dies begründen. Richt. 16, 13 f. lautet der jetzige hebräische Text: „Er erwiderte ihr: Wenn du die sieben Locken meines Hauptes mit dem Aufzug [eines Gewebes] verflöchtest. Da befestigte sie [den Aufzug] mit dem Pflock und rief ihm zu u. s. w." Die revidierte Bibel verbessert den Luthertext („wenn du sieben Locken meines Hauptes flöchtest mit einem Flechtband und heftetest sie mit einem Nagel ein") durch die Wiedergabe: „wenn du die sieben Locken meines Hauptes zusammenflöchtest mit einem Gewebe, und heftetest sie mit einem Nagel ein", aber sie behält in letzterem Satze etwas sprachlich Unmögliches bei, indem sie für וַתִּתְקַע (da befestigte sie) die LA. וַתִּתְקְעִי unterschiebt. Dazu ist die Fortsetzung: „Da rief sie ihm zu", wenn man die parallelen Verse 7 ff. und 11 ff. vergleicht, nahezu sinnlos. Die Verderbnis entstand höchst einfach dadurch, daß der Schreiber von ותתקעי sogleich auf das ותתקע abirrte und so 15 Wörter übersprang. Setzt man diese nach der griechischen Bibel ein, so erhält man den völlig glatten Text: „wenn du u. s. w., würde ich schwach und wäre wie ein anderer Mensch. Als er nun schlief, nahm Delila die sieben Locken auf seinem Haupte, verflocht sie mit dem Aufzug und befestigte ihn mit dem Webepflock. Dann rief sie ihm zu" u. s. w. So die Textbibel.

Ein anderes überaus drastisches Beispiel ist 2 Sam. 4, 5 ff. Die Verwirrung im hebräischen Text und die handgreifliche Richtigkeit des in der griechischen Bibel erhaltenen Textes läßt sich am besten durch die Nebeneinanderstellung beider zeigen:

Luther nach dem hebr. Text.	Textbibel nach dem Griechen.
5. So gingen nun hin die Söhne Rimmons, des Beerothiters, Rechab und Baena, und kamen zum Hause Is-Boseths, da der Tag am heißesten war, und er lag auf seinem Lager im Mittage.	5. Die Söhne Rimmons aus Beeroth, Rechab und Baana machten sich auf und drangen während der Mittagshitze in Esbaals Haus, als er sich eben zum Mittagsschlaf hingelegt hatte.
6. Und sie kamen ins Haus, Weizen zu holen, und sie stachen ihn in den Wanst und entrannen.	6. Die Pförtnerin des Hauses war nämlich beim Reinigen von Weizen eingenickt und schlief. Da stahlen sich Rechab und sein Bruder Baana durch
7. Denn da sie ans Haus kamen, lag er auf seinem Bette in seiner Schlafkammer; und stachen ihn tot u. s. w.	7. und drangen in das Haus ein, und während jener in seinem Schlafzimmer auf dem Bette schlief, ermordeten sie ihn u. s. w.

Die ganz unerträgliche nochmalige Wiederholung des bereits in V. 6 Berichteten in V. 7 ist durch Luthers Übersetzung („denn da sie ans Haus kamen 2c.") notdürftig übertüncht; der hebräische Text hat thatsächlich nochmals: „und sie kamen ins Haus, während er 2c." Wie man nun in solchem Fall die von dem Griechen dargebotene sonnenklare Verbesserung des Textes von der Hand weisen kann, muß ich noch einmal unbegreiflich nennen. Und wenn auch die Fälle nicht allzu zahlreich sind, wo sich die Abweisung jeder Textkritik so empfindlich rächt, wie in den beiden angeführten Beispielen, so bleibt doch immerhin eine sehr große Zahl von Stellen, bei denen man dringend eines verbesserten Textes bedarf, um den wirklichen Wortlaut der alttestamentlichen Aussage zu erfahren.

Sorgfältige Erwägung forderte sodann die Behandlung der in der großen Ausgabe ziemlich zahlreichen, in eckigen Klammern beigefugten Zuthaten zu der Übersetzung. Sie erschienen häufig als das bequemste und zugleich sicherste Mittel, einen im nackten Wortlaut schwer verständlichen oder geradezu mißverständlichen Text richtig verstehen zu lehren. Der Herausgeber entschloß sich, diese Zuthaten überall da (aber ohne Klammern) beizubehalten, wo sie zum Verständnis des Textes unentbehrlich und so gleichsam durch ihn selbst geboten waren, dagegen sie wegzulassen, wenn sie bereits eine Deutung enthalten, die zum Verständnis des Wortlauts nicht unbedingt erforderlich war. So ist z. B. Lev. 17, 11 in dem Satz: „Denn das Blut bewirkt Sühne mittels des in ihm enthaltenen Lebens" der gesperrt gedruckte Zusatz beibehalten, dagegen Gen. 14, 16 in „Die Weiber und das gefangene Volk" weggelassen. Im Interesse der Weglassung aller Klammern unterblieben die Zusätze

sogar da, wo sie eigentlich schlechthin unentbehrlich sind, nämlich als Deutung hebräischer Eigennamen, auf deren Etymologie der Text anspielt oder sogar ausdrücklich hinweist. Dafür ist am Schluß ein Verzeichnis aller derartigen Eigennamen und der sonst im Text beibehaltenen hebräischen Wörter mit den nötigen Erläuterungen beigefügt.

Die in der großen Ausgabe durch kleinere Schrift als spätere Zuthaten zum ursprünglichen Text gekennzeichneten Glossen sind dann „ohne weiteres beibehalten, wenn sie als absichtliche Erweiterungen zu betrachten sind und an und für sich einen verständlichen Sinn geben. Denn in diesem Falle waren sie als ein Bestandteil des nun einmal so überlieferten Bibeltextes zu betrachten." Nach diesem Grundsatz sah man sich, wenn auch mit schwerem Herzen, genötigt, selbst eine inhaltlich so unrichtige und formell die flammenden Worte des großen Propheten verunzierende Glosse, wie Jes. 9, 14, beizubehalten. Dagegen sind die aus irrtümlicher Wiederholung von Wörtern oder Sätzen stammenden und dann nicht selten völlig sinnlosen Glossen (wie z. B. der ganze Vers Ezech. 40, 30) einfach weggelassen.

Die schwerste Aufgabe aber blieb schließlich die Behandlung der (sehr zahlreichen) Stellen, die man in der großen Ausgabe wegen völliger Dunkelheit oder Textverderbnis nicht zu übersetzen gewagt, sondern nur durch Punkte angedeutet hatte, während die relativ wahrscheinlichste Deutung oder auch der sinnlose Wortlaut in eine Anmerkung verwiesen war. Bei der Textbibel nun entschied man sich dahin, die jeweilen wahrscheinlichste, wenn auch nicht immer ganz verständliche Deutung in den Text aufzunehmen; nur in ganz seltenen Fällen behalf man sich mit der Weglassung absolut sinnloser Wörter oder Sätzchen. Zuletzt aber blieben doch zwei Stellen übrig, bei denen selbst das letzterwähnte Mittel versagte, und bei denen man doch wieder zu den fatalen Punkten oder zu einer Anmerkung greifen mußte, wenn man den thatsächlichen Zustand des Textes nicht auf Kosten der Wahrhaftigkeit verleugnen wollte. 1 Sam. 13, 1 bietet der masoretische Text den Wortlaut: „Saul war ein Jahr alt, als er König wurde, und zwei Jahre herrschte er". Die zweite Angabe ist so unmöglich, wie die erste; neben der Zwei muß ein Zehner ausgefallen sein, wie vorher die ganze Altersangabe (falls die letztere nicht überhaupt zunächst unterlassen war, in der Absicht, sie später auszufüllen). Wer möchte sich aber nun jetzt erdreisten, bestimmte Zahlen zu erraten und in den Text einzusetzen? Daß die revidierte Bibel (doch natürlich gegen besseres Wissen!) einfach den sprachlich ganz unmöglichen Ausweg Luthers beibehält (Saul war ein Jahr König gewesen; und da er zwei Jahre über Israel regiert hatte, vermählte er u. s. w.), kann ich nicht gerade rühmlich finden. Hier war nur eine Textgestalt möglich: „Saul war ... Jahre alt, als er König wurde, und herrschte ... Jahre über Israel". — Die andere Stelle ist Num. 33, 40. Hier läßt sich die Wiedergabe des

Satzes als einer selbständigen Aussage (so Luther und die revidierte Bibel) zur Not rechtfertigen. In Wahrheit aber ist es ein Vordersatz, mit dem der Text plötzlich abbricht, während sich der Nachsatz in 21, 1 erhalten hat. Dem ist in der Textbibel Rechnung getragen durch die Übersetzung „Als aber der Kanaaniter u. s. w. hörte", ... mit der Anmerkung „der Bericht bricht hier plötzlich ab; vgl. die Fortsetzung Kap. 21, 1."

Zum Schluß noch einmal: Eine „Volksbibel" zu schaffen, haben sich der Herausgeber der Textbibel und seine Mitarbeiter nicht angemaßt. Daß sich aber die Textbibel in den Händen verständiger Laien, wie in den Händen von Lehrern bei der Vorbereitung auf den Religionsunterricht und nicht zuletzt in den Händen von Geistlichen bei der Predigtvorbereitung neben der Lutherbibel recht nützlich erweisen kann, das wagen sie getrost zu behaupten.

Halle a. S. **E. Kautzsch.**

Inhalt des Jahrganges 1901.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Dorner, Schleiermachers Verhältnis zu Kant 5
2. Ryssel, Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft (Fortsetzung) 75

Gedanken und Bemerkungen.

1. Couard, Die Behandlung und Lösung des Problems der Theodicee in den Psalmen 37, 39 und 73 110
2. Blaß, Priscilla und Aquila 124
3. Clemen, Miscellen zur Reformationsgeschichte 126

Rezensionen.

1. Rahmani, Testamentum Domini nostri Jesu Christi; rez. von Drews 141

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Boehmer, Die prophetische Heilspredigt Ezechiels 173
2. Ebeling, Das zweite Gebot in Luthers Kleinem Katechismus . . 229
3. Becker, Der wesentliche Anteil Anhalts an der Festlegung der Bezeichnung „reformiert“ als Kirchenname in Deutschland 242
4. Ryssel, Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft (Fortsetzung) 269

Gedanken und Bemerkungen.

Seite
1. Riedel, *A* und *Ω* 295
2. Roth, Paulus Crocius 1551—1607 297

Rezensionen.

1. Harnack, Das Wesen des Christentums; rez. von Albrecht . . 305

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1900 340
2. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1901 345

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Brederek, Bemerkungen über die Art der Übersetzung im Targum Onkelos 351
2. Plath, Zum Buch Tobit 377
3. Zimmermann, Die vier ersten christlichen Schriften der Jerusalemischen Urgemeinde in den Synoptikern und der Apostelgeschichte . 415
4. Mix, Luther und Melanchthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung . 458

Gedanken und Bemerkungen.

1. Barge, Über eine vergessene Schrift Karlstadts 522

Rezensionen.

1. Kehrbach, Monumenta Germaniae Paedagogica; rez. von Hering 534

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Ryssel, Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft (Fortsetzung) 547
2. Meinhold, Die Lade Jahves 593
3. Schwartzkopff, Kant, Schopenhauer, Deussen und der christliche Theismus 618

Gedanken und Bemerkungen.

Seite
1. Ley, Zur Erklärung der Bedeutung des Knechtes Jahwe in den sogenannten Ebed-Jahwe-Liedern 658

Rezensionen.

1. Neue Übersetzungen des Alten Testaments; rez. von Kautzsch . . 670

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

